المجلس الأعلى للثقافة

رحلة فى فكر زكى نجيب محمود

مع نص رسالته عن (الجبر الذاتى)

المشروع القومى للترجمة



261

ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام



الجبر الذاتي

ألفه بالإنجليزية: الدكتور زكي نجيب محمود

ترجمة: الدكتور إمام عبد الفتاح إمام

مراجعة وتقديم: الدكتور زكي نجيب محمود


mohamed khatab

"كلمة تقديم"

هى كلمة أردت بها أن أقدم إلى القراء مترجم هذا الكتاب قبل الكتاب نفسه، لأنه إذا كان الكتاب مشتملاً على معرفة علمية قد يحسن تحصيلها، فعمل الأستاذ المترجم هنا منطو على قيمة خلقية سامية تستحق الذكر والإشادة، هى قيمة الوفاء ـ وفاء تلميذ لأستاذه.

أما الكتاب فى أصله الإنجليزى فهو الرسالة التى حصلتُ بها ـ منذ ربع قرن ـ على جائزة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة لندن؛ وأذكر أنى عند عودتى عندئذ إلى مصر، تفضل أستاذى المرحوم محمد شفيق غربال ـ وكان يومئذ وكيلاً لوزارة التربية والتعليم ـ فأشار على الوزراء بطبعها على نفقتها، وطبعت على نطاق غاية فى الضيق، كاد أن يقتصر على بضع هدايا ترسل إلى الجامعات.

ومضت السنون، وغابت الرسالة عندى فى أخفى حنايا الإهمال والنسيان، حتى انتبهت على تلميذى وصديقى الأستاذ الدكتور إمام عبد الفتاح وهو يحمل إلىّ مخطوطاً به ترجمتها إلى العربية، راجيا أن أراجع الترجمة قبل نشرها.

لقد أحسستُ خلال المراجعة بشعور عجيب، كان بغير شك خبرة فريدة بالنسبة إلىَّ، إذ أحسست بمزيج يختلط فيه الشعور بأنى أقرأ نفسى وأقرأ سواى فى آن واحد، لأننى لم أنفك أثناء القراءة موافقا ومخالفاً، ترى هل يكون الإنسان إنساناً أكمل لو ظل عشرات الأعوام ثابتاً على فكرة بعينها؟ أم أن الكمال مرهون بالصدق وحده، سواء اقتضى هذا الصدق ثباتا على الفكرة أو انقلابا عليها؟ والحمد لله الذى أنعم علىَّ بصفة الإخلاص لنفسى، أقف عند الفكرة التى أؤمن بصدقها غير عابىء بهجمة الناقدين.

قرأتُ كتابى من جديد، ولكن فى صورة عربية، بعد خمسة وعشرين عاما من تأليفه، فوجدتنى ثابتاً على مضمون الدعوة، وما مضمونها إلاحرية الإنسان وقدرته على الخلق والإبداع،فما زلتُ حتى هذه اللحظة أؤمن إيماناً راسخاً بأن الإنسان كائن مريد حر فى اختيار ما يريده؛ وأنه ـ دون سائر الكائنات ـ ليس حصيلة سلبية للعناصر الخارجية المحيطة به، بل هو مبدع خلاق يأتى بالجديد الذى يضاف إلى الوجود خلقاً جديداً، يكون له فضله، وعليه تبعته.

غير أنى ـ مع بقاء هذا الأساس مكينا ثابتاً ـ قد اتخذت بأزائه وسائل ليست هى الوسائل التى اتخذتها منذ ربع قرن، حين أنشأتُ هذه الرسالة العلمية؛ فقد رأيت عندئذ أن أعارض اتجاهين فكريين فى تحليلهما للنفس البشرية، هما مذهب هيوم فى المعرفة، ومذهب السلوكيين فى ميدان علم النفس، على حين أنى اليوم أبدأ من هذين الأساسين لأقيم فكرى ذاهباً معهما إلى آخر ما يستطيعان أن يبلغا بى فى تحليل الإنسان، فأنا مع هيوم فى وجوب أن ترد الأفكار العقلية إلى مصادرها الحسية، وإلا كانت أوهاما لا تفيد، وأنا كذلك مع السلوكيين فى رد السلوك كله إلى أفعال منعكسة تظل تتعقد وتتركب بالارتباطات الشرطية على طريق النشأة والتربية طوال السنين، على أنى مع الأخذ بهذين المذهبين فى تحليل المعرفة والسلوك، أعتقد أنهما لا يستنفذان الإنسان كله، بل تبقى من الإنسان بقية ملغزة تستعصى على التحليل، هى على وجه التحديد البقية التى يكون منها الإنسان، الفرد، المتميز، المريد، الحر فيما يريد، المبدع الخلاق.

فالنتيجة التى أصل إليها اليوم هى نفسها النتيجة التى وصلت إليها فيما مضى وإن اختلفت خطوات البرهنة والتدليل.

وأحسب أن ما سوف يلفت نظر القارىء المتفحص هو هذا التباين الذى قد يبدو شديداً بين وجهين لرجل واحد: فها هو ذا قد عرف عند طلبته وقرائه بشىء نظرى شكلى خال من كل مضمون فكرى، يسمى بالوضعية المنطقية، تنادى بطرائق للتحليل دون أن تضيف للناس فكرة إيجابية تحل لهم اشكالاً، لكننا نراه فى هذا

الكتاب يتكلم عن الإنسان وكأنه قد جمع في بوتقة واحدة عدة فلسفات معاصرة: الظاهراتية، والوجودية، والتطورية البرجسونية، فكيف يريدنا أن ندمج هذين الوجهين في رجل واحد؟

ولستُ أرى هذا التباين كله بين الموقفين، وكل الفرق ـ كما أراه ـ هو فرق بين منطق التحليل حين يكون مجردا، وهذا المنطق التحليلي نفسه حين يدخل ميدان التطبيق، فهذه الرسالة في حقيقة أمرها أن هي ألا موضوع استخدمت في بحثه أدوات التحليل، التي من شأنها أن تفتت الفكرة المجملة إلى عناصرها البسيطة، فتلقي ضوءا على محتواها، حتى إذا ما عهدنا إلى وضعها في السياق، كانت أقدر على توصيلنا إلى نتيجة أو نتائج.

وأترك الكتاب وما فيه لنقد الناقدين، لأعود إلى صديقي صاحب الترجمة فأشكر له هذا الجهد الذي عاناه، وإني لأعلم الناس به، لأنني أعلم كم كان الأصل الإنجليزي مركزا مكثفا، وكم يصعب عند الترجمة أن تجمع بين أمانة النقل والمحافظة على الصورة الأصلية في تركيزها وتكثيفها، فللأستاذ الدكتور إمام عبد الفتاح إمام شكر مني على وفائه، وشكر على جهد مجهد بذله، وشكر ثالث على أن طلب إلى مراجعة ترجمته ولم تكن في الحق بحاجة إلى مراجعة، لكنها فرصة سعيدة التقيت به فيها مرة أخرى في عالم الفكر، كما التقينا كثيراً عدة مرات سبقت، التقاء زميلين، برغم ما قد يظنه الظانون، بل ما قد يظنه هو نفسه، من أن لقاءنا كان لقاء طالب بأستاذ؛ وله مني الدعاء المخلص بالتوفيق والسداد.

زكي نجيب محمود

"مقدمة: بقلم المترجم"

يكاد يجمع الباحثون على أن «حرية الإرادة» من أعقد الموضوعات التى درستها الفلسفة على الاطلاق، وأكثرها إثارة للضجيج والجدل، منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحاضر: من أفلاطون حتى سارتر.

فهو من بين الموضوعات القليلة التى اشتركت فى دراستها علوم متعددة، إذ يضرب بجذور عميقة: فى الفلسفة، واللاهوت، والاجتماع والأخلاق، وعلم النفس والأنثروبولوجيا، والقانون والبيولوجيا... الخ. بل أن علماء الطبيعة أنفسهم دخلوا أطراف نزاع فى هذه المشكلة . وربما لا يكون ذلك غريبا فى حد ذاته طالما أن الموضوع يتعلق بوجود الإنسان ذاته وهو لغز محيّر ـ لكن الغريب حقا أنه رغم تكاتف هذه العلوم جميعاً فى دراسة هذه المشكلة، فأن الفشل فى حلها كان عاما، إذ لا يزال يحتدم الجدل حولها حتى الآن، ولا يزال لها مكانها المرموق فى الفلسفة المعاصرة.

فهى من الناحية الفلسفية إحدى المشكلات الرئيسية فى علم الأخلاق المعاصر، ذلك لأن الأخلاق إنما تقوم على مبدأين أساسيين هما: الاستحسان والاستهجان، (أو اللوم والثناء)، وهما ينهاران مع غياب الحرية: فلو لم يكن فى استطاعتك أن تقول لشخص ما أنه ينبغى عليك أن تفعل الفعل «س» وأن تمتدحه إذا فعله، وتلومه إذا لم يفعله، فلن يكون ثمة حكم أخلاقى. وإذا لم يكن فى استطاعة هذا الشخص إلا أن يفعل الفعل «ص» فسوف يكون من اللغو ـ يقينا ـ أن نقول أنه كان ينبغى عليه أن يفعل الفعل «س» مثلما يكون من اللغو أن نقول عن الحجر الذى يسقط من حالق أنه كان ينبغى عليه أن يسقط إلى أعلى لا إلى أسفل: وباختصار ما لم تكن لدى الإنسان قدرة على الاختيار، فسوف تغدو الأخلاق بلا معنى(١).

(١) C.E.M. Joad: Guide to the philsophy of Morals and Polities, p. 277.

ومن هنا فأننا نجد الفيلسوف الألماني المعاصر «نيكولاى هارتمان Nicolai Hartman على سبيل المثال يقيم مذهبه في (الأخلاق على مبدأ أساسى يقول: أن الفعل الخلقى القائم على الإرادة الحرة هو وحده الذى له قيمة، ويخصص «هارتمان» ثلث مؤلفه الضخم الموسوم باسم «علم الأخلاق ..Ethics » لدراسة مشكلة حرية الإرادة»[١].

كما أن هذه المشكلة لا تزال حتى يومنا هذا تلعب دورا بارزا في فلسفة الدين بل أن بعض المذاهب اللاهوتية ينظر إلى حرية الإرادة على أنها دليل قوى على وجود الله. فها هو ذا جانب «روحى» خالص لا يخضع للطبيعة ولا للتفسير العلمى، أفلا يدل ذلك على أن الطبيعة ليست كلها «مادية»..؟ ومعنى ذلك أنهم يتخذون من هذه المشكلة «الملغزة» التى«استعصى حلها» برهانا «على وجود قوة روحية عليا هى الله». وهم من ناحية أخرى يهتمون بدراسة هذه المشكلة لأن تعاليم الدين لا تقوم لها قائمة إلا إذا كان الإنسان حرا، (رغم ما فى ذلك من مفارقة)، أعنى إلا إذا كان الإنسان قادراً على عصيان هذه التعاليم وعلى أن يسلك ضدها، بل ضد الله نفسه وضد رغباته، بحيث يمكن بالتالى أن يكون مسئولا عن أفعاله. ومع أن علماء اللاهوت يعترفون صراحة أنها مشكلة عسيرة الحل حتى بالنسبة للدين نفسه، فأنهم يصرون مع ذلك على حذفها من نطاق العلم بحجة أنه ليس فى مقدوره حلها.

والمذاهب الوجودية من كيركجور حتى سارتر تتخذ من هذه المشكلة محورا لها فالقول بأن الوجود يسبق الماهية، يعنى أن الوجود هو القدرة على خلق هذه الماهية. ويهتم بالتيار الذى يمثله سارتر اهتماما خاصا بهذه المشكلة إذ يرى سارتر أن الإنسان ليس حرا فحسب لكنه الحرية ذاتها: فوجوده هو نفسه حرية، وهو يقاس بمقدار ما يتمتع به من حرية: «لستُ السيد، ولست العبد، لكنى أنا الحرية التى أتمتع بها».. هكذا يقول: «أورست» بطل مسرحية «الذباب»؟ فحياة الفرد وشخصيته تتوقف على القرارات التى يتخذها بمحض اختياره وكامل حريته.

(١) Toms Foldesi: "The Problem of Free Will" P.II.

كما أن هذه المشكلة لا تزال لها أهمية خاصة فى فلسفة التاريخ، إذ تقوم بعض المدارس فى فلسفة التاريخ على أساس أن حرية الإرادة الفريدة التى لا يمكن تكرارها عند الفرد هى القوة المحركة للأحداث التاريخية ، ومن ثم فأن جميع ظواهر التاريخ تمثل خلقاً جديداً، وليس التكرار إلا عاملاً ثانوياً فحسب(١).

من ذلك تتضح أهمية هذه المشكلة فى الفكر المعاصر، كما يتضح أيضاً أن حلها لن يفيد الفلسفة وحدها، لكنه سوف يعطى دفعة قوية لكثير من العلوم. فلا شك أن حل مشكلة حرية الإرادة سوف ينعكس أثره على فهم الحرية البشرية بصفة عامة، طالما أنها تشمل بالإضافة إلى الإرادة الفردية مجموع العقل البشرى مأخوذا بمعناه الفردى والاجتماعى فى آن معا. وإذا كانت مشكلة الحرية أكثر عمومية وشمولا من مشكلة حرية الإرادة، فأن الأخيرة تمثل المركز والنواة للأولى، وإذا لم تقدم ـ من ناحية أخرى ـ إجابة شافية لمشكلة حرية الإرادة، فإن التصور العام للحرية سوف يظل ناقصا مبتورا.



ولعل هذا هو السبب فى النزاع المحتدم بين أنصار حرية الإرادة وخصومها منذ ظهور العلم فى القرن السابع عشر(٢). ذلك لأن اكتشاف القوانين العلمية قد أدى أولاً إلى التحكم فى سلوك الأشياء المادية، ثم إلى التحكم بعد ذلك فى سلوك أشياء تعلو على هذه الأرض، كالنجوم والكواكب، ونُظر إلى الكون فى عصر «نيوتن»

(١) Ibid, p. 10.

(٢) لا يعني ذلك أن دراسة المشكلة لم تبدأ إلا مع ظهور العلم، فمن المعروف أن فلاسفة الإغريق كانوا أول من درس هذه المشكلة منذ عرض لها: ديمقريطس، وأفلاطون، وأرسطو، وأبيقور... الخ كما أنها ازدهرت في القرون الوسطى مسيحية وإسلامية وإن اصطبغت بصبغة دينية ظاهرة فتركزت عند فلاسفة الإسلام في العلاقة بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي، وكانت عند فلاسفة المسيحية مشكلة التوفيق بين الإرادة البشرية والنعمة الإلهية. أما في العصور الحديثة فقد اتخذت طابعا علميا نتيجة لتقدم العلم وتطوره.

على أنه آلة ضخمة أو ساعة دقيقة يسير كل شيء فيها وفقا لقانون صارم، لكن الإنسان مع ذلك ظل خارج نطاق السببية أو كانت الطبيعة البشرية لا تزال منعزلة عن الطبيعة بمعناها العام، أعنى أنها كانت مستقلة عن الجبرية السائدة فى الطبيعة. (وهو ما عبَّرت عنه النظرية الثنائية عند ديكارت. حين وضعت حاجزا أساسياً بين الطبيعة الفزيائية والطبيعة البشرية). ثم جاء داروين وكشف عن العملية المنتظمة الهائلة التى تتحكم فى أشكال الحياة ذاتها، وهنا بدا كأن الزحف المستمر للحتمية ولسيادة مبدأ السببية قد بلغ أقصى مداه، وبدأ التساؤل عن إمكان خضوع الأفعال البشرية نفسها للقوانين الطبيعية. وتولى علم البيولوجيا تدعيم المذهب الجبرى حين درس مشكلة الوراثة والبيئة وأثرهما على شخصية الإنسان، ولم يكن ثمة خلاف بين العلماء على أثر هذين العاملين لكن الخلاف تركز حول القدر الدقيق الذى ينبغى أن ينسب إلى كل منهما، ولا يزال هذا الخلاف قائماً حتى اليوم.

غير أن الدراسة البيولوجية للإنسان ـ شأنها شأن الدراسات العلمية الأخرى ـ كانت ولا تزال تؤيد المذهب الجبرى، وتدعم التفسير الحتمى للسلوك البشرى، ولا يعنى ذلك أن سلوك الإنسان محدود سلفا بما ستزوده به «الجينات» (المورثات) من خصائص، لكنه حتمى بمعنى أن ما سوف يكون عليه هو نتيجة مركب كونته هذه الوراثة الأولى مع البيئة التى يتطور فيها.

وإذا كان علم البيولوجيا قد انحاز إلى المذهب الجبرى، فأن من الباحثين من اتجه إلى علم النفس آملا أن يؤدى إلى تسوية نهائية لهذه المشكلة بحيث تقنع أطراف النزاع جميعا. يقول «هنترميد» فى هذا المعنى: «أن أيا من جانبى النزاع الخاص بحرية الإرادة لم يفلح فى قهر الجانب الآخر، وما زالت هذه المشكلة أكثر أبناء الفلسفة إثارة للضجيج والمتاعب. ولكن هناك على الأقل احتمالا فى أن يؤدى تطور علم النفس إلى تسوية نهائية لهذه المسألة القديمة العهد. ولو حدث ذلك لكان هذا يوما سعيداً لأمها الفلسفة، إذ أن هذا سيثبت مرة أخرى رأيها القائل أنه ليس كل أفراد

ذريتها حالات مستعصية مستحيل تقويمها. ولا جدال فى أن الفلسفة سوف يسعدها التخلص من هذه المشكلة. إذ لا توجد من المشكلات ما أثارت من المتاعب قدر ما أثارت هذه»[1]. لكن يبدو أن «ميد» كان متفائلاً أكثر من اللازم، فهذا واحد من علماء النفس فى بلادنا يصف موضوع الإرادة وحده بأنه «من الموضوعات الحائرة التى فقدت أوراق اعتمادها فى نظر كثير من المدارس السيكولوجية فهو كالمنبوذ السياسى الذى جرد من جنسيته فأخذ يجتاز البحار جيئة وذهابا بدون أن يوفق إلى الدخول فى ميناء يستقر فيها. فقوم يرون أن موضوع الإرادة من الموضوعات الميتافيزيقية العامة التى يجب أن تعالج بطريقة مذهبية على غرار مسألة الوجود والعدم والخير والشر ... الخ ويرى قوم آخرون أن موضوع الإرادة لا يتعدى النظر فى الحركات الإرادية كما يفهمها العالم البيولوجى.. ويذهب بعضهم إلى أن موضوع الإرادة من اختصاص علم الاجتماع»[2].

غير أن علم النفس فى دراسته لمشكلات السلوك البشرى بصفة عامة لم ينته إلا إلى تدعيم المذهب الجبرى! فهو قد كشف فى تحليله لهذا السلوك عن أن الاختيار أو القرار يحدث دائماً نتيجة لشروط معينة. فعندما تتوافر هذه الشروط يحدث اختيار وعندما تغيب لا يكون هناك اختيار، كما أن مدرسة التحليل النفسى بصفة خاصة قد دعمت موقف أنصار الحتمية الذاتية Self- determinism حين فسرت قوانا الواعية: كالإرادة والعقل والضمير ... الخ بأنها محكومة تماما بقوى لا عقلية يرقد معظمها تحت عتبة الشعور، ولا نعرف شيئاً عن تكوينها ولا نستطيع أن نحسب مقدار أثرها على الشعور. وهم يصورون المنابع الرئيسية لطبيعتنا ببحر من الغرائز والدوافع ليس له قرار يضطرب بعواصف اللبيدو Libido وأمواج الرغبة ـ وعلى هذه الأمواج يتأرجح الشعور والوعى كما تتأرجح قطعة الفلين على سطح الماء!

---

(١) هنترميد: «الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها» ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ص ٥٨ (دار نهضة مصر) القاهرة ١٩٦٩ .

(٢) الدكتور يوسف مراد: مبادىء علم النفس العام ص ٣٢١ من الطبعة الثانية (دار المعارف بمصر عام ١٩٥٤).

وليست مدرسة التحليل النفسي هي وحدها التي تؤدي إلى هذه النتيجة، بل أن معظم مدارس علم النفس المعاصر تدعمها بطريقة أو بأخرى، فالمدرسة السلوكية ـ مثلاً ـ تحاول أن تدرس الإنسان على أنه آلة تعتمد في سلوكها على المثير والاستجابة. والذهن إما أن يدرس دراسة موضوعية كما يدرس النبات وحركات الكواكب وإما أن يحذف من مجال الدراسة. يقول«واطسن»: «أن عالم النفس السلوكي يضع الموجود البشري أمامه ثم يقول: ما الذي يستطيع هذا الكائن أن يفعله..؟ متى يبدأ في عمل هذه الأشياء؟ وإذا لم يكن في استطاعته أن يعمل هذه الأشياء بسبب طبيعته الأصلية فما الذي يمكن أن يتعلم أن يفعله»[1]. وهكذا يعالج الموجود البشري كما تعالج «العينة» في المعمل، ويتساءل عالم النفس السلوكي كيف تسلك هذه «العينة» في الموقف الفلاني..؟ ومتى تسلك بطريقة معينة، وما الموقف الذي يجعلها تسلك على هذا النحو..؟

صفوة القول أن الدراسات العلمية ـ منذ ظهور العلم في القرن السابع عشر حتى الآن ـ كانت تتجه إلى تدعيم المذهب الجبري، لكن الغريب حقا أن هذه الجهود المضنية التي بذلها العلماء لم تفلح لا في حل هذه المشكلة ولا في إقناع الإنسان بأن سلوكه حتمي بالضرورة : «ومهما حاولنا أن نقنع الإنسان بأنه أسير الظواهر الطبيعية فأننا لا يمكن أن ننجح تماما في أن نقضي على ما لديه من شعور بالحرية»[2]. فحرية الإرادة يدل عليها شهادة الوجدان ويقنع بها الإنسان أتم الاقتناع: «كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه، ولا معلم يرشده، فكذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية، يزن نتائجها ويقدرها بإرادته. ثم يصدرها بقوة ما فيه»[3].. ولو لم يكن الأمر كذلك أفكان إجماع الناس ينعقد

(١) اقتبسه «جود» في كتابه السالف الذكر، ص ٢٥١ .

(٢) الدكتور زكريا إبراهيم: «مشكلة الإنسان» ص ٥٧ (مكتبة مصر) القاهرة ١٩٥٩ .

(٣) الدكتور عثمان أمين «رائد الفكر المصري: الإمام محمد عبده» ص ٩٣ (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة ١٩٥٥ .

على نسبة الأفعال إلى أصحابها.؟» الوجدان يشهد والحس يشاهد أن الفرد يرفع يده بالسيف ويضرب آخر فيقتله، هو الذى ضربه. ويقول الرائى والمخبر أن فلانا قتل فلانا أو ضربه، أو اعتدى عليه: فنسبة الأفعال إلى من صدرت عنه من العباد مما لا يحتاج إلى بحث ولا نظر(١).

★ ★ ★

وإذا كانت الدراسات العلمية قد أدت إلى تدعيم المذهب الجبرى بهذا الشكل القوى الذى وصل إلى حد الشطط فى بعض الأحيان، فأن حرية الإرادة لم تعدم أنصارا يقفون بجانبها ويدافعون عنها ويصلون فى هذا الدفاع إلى حد الشطط أيضاً!

فمذهب اللاجبرية الخالصة على الطرف المقابل يذهب إلى أن الفعل البشرى حر حرية مطلقة، فهو بغير سبب وبلا مقدمات على الاطلاق! وبناء على رأى هذا المذهب فأن الإنسان يمكن أن يفعل الفعل «أ» فى أية لحظة دون أن يكون هناك ارتباط على الاطلاق بين الحاضر من ناحية أو بين الماضى والمستقبل من ناحية أخرى. والواقع أن هذا المذهب ينتهى إلى نتائج غريبة فهو يرى أن الفاعل حين يسلك سلوكا معينا فأنه لا يكون مقيدا فى فعله هذا بأى شىء داخليا أو خارجيا، فهو لا يسلك سلوكه هذا لأنه يحقق أعلى رغبة من رغباته، ولا لأنه يجلب أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، ولا لأنه صادر عن سلطة الواجب الداخلية، وهو ليس مقيدا فى فعله بتركيبه الجسمى أو العقلى، أو الوراثة أو البيئة التى نشأ فيها أنه باختصار شديد يفعل بلا سبب. فليست هناك مقدمات من أى نوع تضطره أن يفعل ويستبعد البدائل الأخرى، فهولا يرتبط بغاية تغريه بهذا السلوك، ولا بمقدمات تضطره إليه، إن فعله هو ببساطة مجرد صدفة. ومثل هذه اللاجبرية الخالصة أو حرية اللامبالاة تعنى العشوائية التى هى سلب للعقل والقانون، فكل شىء ممكن ولا شىء مستحيل، ولا شىء مؤكد من حياة الإنسان فالرجل الفاضل قد ينقلب فجأة إلى رجل سيء السلوك، ومن ثم فكل محاولات المربى تصبح بغير جدوى!.

---

(١) نفس المرجع، ص ٩٤ .

ولا شيء يهدم المسئولية الخلقية كما تهدمها حرية اللامبالاة هذه، لأن الفاعل حين يسلك سولكاً معينا فأنه يفعله كما قلنا بلا سبب وبلا هدف ومن ثم فهو غير مسئول عنه. والسلوك الذى أسلكه فى لحظة معينة لا يرتبط على الاطلاق بما حدث لى فى الماضى، إذ لو كانت هناك رابطة بين الماضى والحاضر لكان معنى ذلك أن الفعل - جزئياً أو كلياً - يرتبط بمقدمات معينة. لكن القول بأننى فى كل لحظة شخص جديد تصدر عنى أفعالى فى استقلال كامل عن ماضى فهو يؤدى إلى هدم الهوية، ويعفينى بالتالى من المسئولية، والهوية لا تعنى شيئاً سوى التشابه الذاتى. والشرط الأول لإمكان أن أكون مذنبا أو غير مذنب أعنى أن أصبح موضوعا لحكم أخلاقى هو هذا التشابه الذاتى: أن أكون أنا نفسى باستمرار شخصا واحدا فى هوية ذاتية مع نفسى. وهذا الشرط هو ما ينكره مذهب اللاجبرية الخالصة.



لكن ألسنا بذلك نصل إلى طريق مسدود..؟ إذا كان المذهب الذى ينادى بالحرية المطلقة يرى أن الفعل البشرى حر حرية كاملة، متهافت إلى هذا الحد ألا يعنى ذلك أننا نفسح المجال من جديد للمذهب الجبرى..؟ لكن المذهب الجبرى مرفوض هو الآخر: فكيف يمكن أن نخرج من هذا المأزق..؟ وهل يوجد مذهب ثالث؟.

يبدو أن هذا الإشكال إنما ينشأ عن مفارقة غريبة نؤمن بها جميعا، وهى أن هناك مجموعتين من المعتقدات المتنافرة - سواء أكان هذا التنافر حقيقيا، أم ظاهريا - نؤمن بهما معا ولا نرضى التخلى عن أى منهما.

فنحن نعتقد من ناحية أننا نستطيع أحياناً أن نختار بين أن نسلك على نحو معين أو أن نسلك ضد هذا السلوك، وأننا مسئولون فى الحالتين، وكذلك نعتقد أن تبعة تلك الجوانب من تاريخنا التى لم تكن فى حدود اختيارنا يستحيل أن تقع على عاتقنا.

لكننا نؤمن من ناحية أخرى أن الطبيعة مطردة وأن كل ما يحدث ناتج عن مجموعة من العلل والظروف ويمكن تفسيره بها. ونؤمن على الأخص بأن أفعالنا إنما تصدر عن طبيعتنا الموروثة بعد أن تقوم البيئة بتعديلها، لكن إذا كان كل ما يحدث يحدده سياقه الخاص، فقد يبدو إذن أن أفعالنا تتحدد بواسطة سياقها، وأن اختياراتنا يحددها سياقها أيضاً، وقد يبدو على الأخص أنه إذا كانت أفعالنا تنشأ عن طبيعتنا الموروثة مع تعديل البيئة لها، فلسنا بمسئولين عن أفعالنا، كما أننا لسنا مسئولين عن طبيعتنا الموروثة وبيئتنا. وباختصار شديد نحن نميل إلى الاعتقاد بأن أفعالنا لابد أن يكون لها سبب أو لابد أن تكون بغير سبب فى وقت واحد!

لكن هل يمكن أن يكون هناك مثل هذا التفسير للفعل الحر؟. هل يجوز لنا أن نقول أنه من الممكن أن تكون للإرادة سبب وأن يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حرا؟ انظر أولاً إلى المثال الآتى:

افرض أن هناك ساعة تدق آليا حين تكتمل دورتها ساعة كاملة فتخبرنا بالوقت. إننا إذا ما افترضنا فى هذه الحالة أن حركات الساعة ليست محددة تحديدا سببيا لكنها تسير بشكل عشوائى بحيث تكون دقاتها مجرد صدفة، فسوف يكون من اللغو - يقينا - أن نقول عنها أنها تخبرنا بالوقت. أن الشرط الأساسى الذى يمكننا من القول بأنها تخبرنا بالوقت بحيث نطمئن إلى ذلك هو أن تكون محددة تحديداً سببياً. وإذا كنا من ناحية أخرى سوف نقول أن الساعة هى نفسها التى تخبرنا بالوقت فلابد أن يكون التحديد السببى لحركات الساعة آت من عوامل بداخلها ذاتها. أما إذا كانت هذه الحركات محددة بقوى خارجية، وتتحكم فيها عوامل أخرى، فأننا لن نستطيع أن نقول عنها أنها «حرة» فى أداء وظيفتها[1].

وإذا عدنا الآن إلى السؤال الذى سبق أن طرحناه: هل يمكن للفعل الحر أن يحدد تحديدا سببيا وأن يظل مع ذلك حرا..؟ قلنا أن هذا الموقف هوموقف «الجبر

---

(١) J. H. Randall and Buchler, Philosophy: An Introduction p. 236 (Barnes and Noble, Inc., 1942).

الذاتى»، أو المذهب الثالث بين الجبرية الخالصة أو اللاجبرية الخالصة، فسلوك الإنسان كما يفسره هذا المذهب محدد تحديدا سببيا بقوى نابعة من طبيعته الخاصة، قوى داخل الإنسان نفسه أو هى الإنسان نفسه، وهنا لا تكون «الحرية» و«الجبرية» ضدان، وإنما تكون الحرية البشرية نوعا من التحديد الذاتى، أو الجبر الداخلى، وهذا ما يسمى بالجبر الذاتى.

وبهذا المعنى وحده نستطيع أن نقول أن الإنسان مسئول عن أفعاله الإرادية. لأن الأفعال الإرادية ترتبط ارتباطا سببيا بمقدمات معينة تقوم فى طبيعة تكوين الفاعل نفسه، ما دامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل، وتحقق ذاته. وهى فى نفس الوقت حرة لأنها ليست نتاجا ضروريا لشىء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتف بذاته فى تفسير الفاعل الإرادى فهو حر إلى هذا الحد فى هذا الفعل، وهو بالمجازه له على هذا النحو إنما يكون محددا بذاته أو مجبرا ذاتيا.



تلك هى - بإيجاز شديد - النظرية التى يعرضها علينا هذا البحث محاولاً أن يثبت أن كلا من المذهب الجبرى، والمذهب اللاجبرى، محق فيما يؤكده، مخطىء فيما ينكره، على نحو ما سنرى فى ثنايا الكتاب بالتفصيل.

غير أن أهمية هذا البحث لا تقف عند هذا الحد، ذلك لأنه يكشف لنا جانبا هاما كان مجهولا، من جوانب التطور الروحى عند واحد من المفكرين الممتازين فى بلادنا، وكما قلت فى مكان آخر[1]: أن الذين يقرأون للدكتور زكى نجيب محمود ويتابعون إنتاجه، وهم كثيرون، لا يعرفون منه إلا جانبا واحداً من جوانب تطوره الفلسفى، وهو الجانب الذى كرس فيه جهده لنشر الوضعية المنطقية والدفاع عنها بكل السبل: تشهد على ذلك محاضراته، ومقالاته، ومؤلفاته المتعددة، فهو الداعية إلى الوضعية المنطقية فى بلادنا، والعدو الأول للميتافيزيقا ... غير أن هناك جانبا آخر

(١) انظر مقالتنا: الجبر الذاتي: أو الوجه الميتافيزيقي للدكتور زكي نجيب محمود في مجلة «الفكر المعاصر» - عدد ٥٢ - يونيو ١٩٦٩ .

من جوانب تطوره الروحى قد لا يعرفه الكثيرون وهو تفكير زكى نجيب محمود الشاب أو «مذهبه الأول» ـ إذا شئنا استخدام الاصطلاح الهجلى المشهور ـ كما تعبر عنه ـ «مؤلفات الشباب»: على الصعيد الفلسفى ذلك البحث الذى تقدم به لنيل درجة الدكتوراه من جامعة لندن وعنوانه «الجبر الذاتى»، وعلى الصعيد الأدبى ذلك التحليل الرائع الذى كتبه أستاذنا فى صدر الشباب «لعينية» ابن سينا وشرح فيه كيف هبطت «الورقاء» متدللة متمنعة من «المحل الأرفع» لتحل فى جسد الإنسان[1]. وتلك هى المرحلة الأولى التى مر بها أستاذنا قبل أن يصل إلى «مذهبه النهائى» ـ مرحلة الشباب، بكل ما فى هذه الكلمة من قوة وطموح وحيوية، مرحلة الدفاع عن الميتافيزيقا[2]. ونقد هيوم، وتفنيد المدرسة السلوكية، ومحاولة تعريف «الورقاء» تعريفا ميتافيزيقا خالصا بأنها «الانتباه» بشقيه الذاتى والموضوعى.

ولو تأملنا قليلا هذه المرحلة لاتضح لنا أن كراهية الدكتور زكى نجيب محمود للميتافيزيقا ـ وهى التى تطبع بطابعها مذهبه النهائى ـ ليست إلا كراهية العاشق لمعبودته بعد أن يئس من طول الصد والهجران! فلقد حاول هذا المفكر الممتاز أن يصل إلى أغوار الميتافيزيقا فقام برحلة شاقة مضنية رأى بعدها أن البئر لا تزال عميقة مظلمة، وأن القرار لا يزال جد بعيد، فأرتد عنها وهو يقول: ليس الكلام عنها إلا همهمة بغير معنى!.

ترى كيف وقع هذا الانقلاب..؟ وكيف عبرت السفينة بحر الظلمات الميتافيزيقى إلى بر الأمان فى الوضعية المنطقية..؟ أغلب الظن أنه تم بتحول روحى عنيف والتحول الروحى ـ بصفة عامة ـ يعرفه كل مفكر أصيل، وهو على درجات متفاوتة فقد يكون بطيئاً متدرجا كما هى الحال عند فيلسوف مثل هيجل. وقد يكون عنيفا كما هى الحال عند أغسطين، بل قد يعجب منه المفكر ويدهش له وكأنه تم

---

(١) وقد نشره بعد ذلك في كتابة «قشور ولباب» ص ٢٥٦ وما بعدها مكتبة الأنجلو المصرية.

(٢) لا شك أن نظرية «الجبر الذاتي» نظرية ميتافيزيقية في صميمها، ولا أستطيع أن أوافق أستاذنا فيما يذهب إليه من أنها مجرد تحليل لمشكلة الحرية، يقول راندل في هذا المعنى «أن هذا الحل العام لمشكلة حرية الإرادة الذي يوحد بين حرية الإرادة وبين الجبر الذاتي في هوية واحدة.. هو الحل الكلاسيكي الذي يقول به المثاليون ويرفضه الطبيعيون». قارن كتابه «مدخل إلى الفلسفة» ص ٣٧ .

رغما عنه! كما هي الحال - مثلاً عند أحد علماء الطبيعة - متشنيكوف - الذى تحول إلى عالم أمراض وكتب فى مذكراته يصف هذا التحول بقوله: «انقلبتُ إلى عالم أمراض، وهو انقلاب لا يعدله إلا انقلاب زمار إلى عالم فلك»! التحولات الروحية معروفة إذن فى تاريخ الفكر، وليس ثمة تناقض بين أن يكون للمفكر آراء معينة فى صدر شبابه، وبين أن يعدل عنها حين يكتمل تفكيره وينضج، لكن المرحلة الأولى تبقى مع ذلك أساسية فى فهمنا لتطوره الفكرى وتلك هى الحال نفسها مع أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود الذى بدأ حياته الفكرية ميتافيزيقا بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، ثم انتهى إلى عداء كامل لكل المشكلات الميتافيزيقية، والغريب أنه يشبه فى ذلك الغالبية العظمى من فلاسفة هذا القرن الذين بدأوا هيجليين، ثم انتهوا إلى عداء عنيف للفلسفة الهيجلية.

على أنك واجد بين المرحلتين خصائص مشتركة ففيهما معا ستجد الدكتور زكى نجيب محمود الذى يميل إلى الدقة وتحديد معانى الألفاظ ويهتم اهتماما رئيسا بالدور الذى تلعبه اللغة والمشكلات التى تنتج عن غموضها، كما أنك ستجد بذور الاتجاه نحو المنطق، والميل إلى وضع الفكرة فى رموز وصيغ منطقية خالصة، كما ستجد حاسة الكشف عن المغالطات المنطقية. وستجد أخيراً العرض الواضح للأفكار وتسلسلها.

أو أخيراً أن أتوجه بخالص شكرى إلى أستاذى الدكتور فؤاد زكريا الذى تقبل بصدر رحب أن ألجأ إليه بين الحين والآخر - أثناء ترجمة هذا الكتاب - كلما غمض على نص أو غابت عنى فكرة. ولا يفوتنى كذلك أن أشكر للدكتور عزمى إسلام ملاحظاته القيمة التى أبداها حول ترجمة المصطلحات المنطقية بصفة خاصة.

وإنى لأرجو أن أكون بنقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية قد أديت واجبا نحو المكتبة الفلسفية العربية حين ضممت إليها فكرا عربياً أصيلاً، ظل أكثر من خمسة وعشرين عاما، بعيدا عنها حبيس لغة أجنبية.

والله نسأل أن يهدينا جميعًا سبيل الرشاد،

إمام عبد الفتاح إمام

"مقدمة"

شغلتني مشكلة البحث فيما إذا كان الإنسان حرا أو مجبرا منذ مطلع شبابي، وقد تكون هذه هي الحال نفسها مع غيري من الناس، إذ يبدو أن المشكلة تفرض نفسها على الإنسان حين يدرك أنه مسئول أخلاقياً، ولم يتوقف عامة الناس ـ تماما كالفلاسفة ـ عن إثارة هذه المشكلة ومحاولة الوصول إلى حل مقنع لها. ولهذا ظهرت آراء كثيرة حول هذا الموضوع حتى لقد أصبح اختياره موضوعا لدراسة جديدة يبدو عملاً غير حكيم. فقد يعتبر مثل هذا الميدان الآن عقيما مجدبا قد يقال أن ثماره نفدت في عصره. ولكن ما دامت الكلمة الأخيرة فيه لم يقلها أحد بعد، وطالما أن هذه المشكلة ما زالت تلح على العقل البشري، فأن فشلنا في الماضي في الوصول إلى حل لها يعتبر حافزا للقيام بمحاولة جديدة، أكثر منه مبررا للإقلاع عن دراستها يائسين من حلها.

لقد ظهرت هذه المشكلة في عدة صور متباينة خلال المراحل المختلفة التي مر بها التطور العقلي للإنسان، فكانت في صورتها البدائية البسيطة مشكلة لاهوتية هي: كيف نوفق بين وجود إله قادر على كل شيء، عالم بكل شيء. من ناحية، وبين حرية الإنسان المسئول أخلاقيا من ناحية أخرى.. وكانت في المرحلة الثانية من النمو العقلي للإنسان مشكلة ميتافيزيقية بصفة خاصة هي: كيف نوفق بين الحرية الأخلاقية، وبين فكرة السببية وعمومية القانون وشموله.. وأصبحت في العصور الحديثة ـ بعد أن سلَّم العلم بنظرية التطور ـ أكثر دقة وأكثر عمقا، أصبحت مشكلة الحياة نفسها: فهل الحياة حصيلة لعدة عوامل من الممكن حسابها رياضيا، والتنبؤ بها بدقة، أم أنها حدث جديد في مجرى التطور.. وبمعنى آخر: إذا ما حصرنا المشكلة في نطاق أضيق ـ وهو نطاق الإنسان الفرد الذي يهمنا الآن ـ فأن المشكلة تصبح على

النحو التالي: هل سلوك الإنسان في لحظة ما مثل «ل» ليس إلا نتيجة ضرورية للظروف الموجودة في لحظة «ل١»، أم أن هناك احتمالا آخر هو أن يكون السلوك الحاضر ـ رغم اعتماده على الماضي ـ حدثا جديداً لا يمكن حسابه..؟

أن المراحل العقلية التي مر بها ذهني أثناء كتابة هذا البحث لا تخلو من مغزى، فقد حاولت بادىء ذي بدء أن أدرس هذه المشكلة متجنبا الأحكام المبتسرة قدر استطاعتي: وغمرني شعور قوي بتأييد وجهة النظر التي تقول أن أفعال الإنسان كغيره من الكائنات في هذا الكون ليس إلا حصيلة لعوامل معينة لو عرفها أحد الرياضيين من أتباع «لابلاس Laplace».. لأمكن له أن يتنبأ بسلوكه في دقة تامة. لكنني كلما أمعنت التفكير في هذا الموضوع ازداد ميلي إلى الأخذ بوجهة النظر المضادة. وأخيرا انتهيتُ إلى نتيجة اقتنعت بها جدا وهي: أن الإنسان حر لا بمعنى حرية انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية، لكنه حر بحرية منظمة تنظيماً سببيا، فالفعل الإرادي معلول وهو حر في آن معا، وهذا ما أسميه «بالجبر الذاتي»، فالفعل الحاضر لأي فرد معلول لماضي هذا الفرد، لكن الماضي نفسه من صنعه، ولهذا فأن الماضي هو العامل الضروري باستمرار، لكنه ليس علة كافية للفعل الإرادي الذي يحدث في الحاضر. وبمعنى آخر: الفعل في اللحظة الحاضرة عبارة عن ناتج محتمل ـ لا ضروري ـ للماضي، فالحاضر لا يمكن التفكير فيه بدون الماضي، لكن الماضي يمكن تصوره دون أن يستتبع ذلك بالضرورة تصور الفعل الحاضر.

والواقع أننا لو عرفنا بعض المصطلحات تعريفا دقيقا لقضينا على كثير من المجادلات التي لا لزوم لها. وأنا حين أذهب إلى أن الإنسان حر في أفعاله الإرادية يجب علي أولاً وقبل كل شيء أن أحدد تحديدا دقيقا بقدر المستطاع ما أعنيه بكلمتي «حر»، و«إرادة». ومثل هذا التحديد ضروري كذلك لمعنى كلمة «النفس» أو «الذات» إذا ما زعمنا أن الإنسان مجبر ذاتيا أعني مجبر عن طريق «نفسه». ولقد ذكرت في هذا البحث تفسيري الخاص لكلمة «النفس» أو «الذات»، وهو تفسير إذا ما قبله القارىء فأن بقية البحث ستكون نتيجة مترتبة عليه. إذ لو صَحّ وكان معنى

«النفس» هو: الفرد فى حالة انتباه إلى شىء ما، فـأن الوقائع السيكولوجية سوف ترد فى هذه الحـالة إلى اختـلافات فى مـوضوع الانـتبـاه وإلى تنوع مثل هذا الموضـوع. وسوف تكون الإرادة بناء على ذلـك حالة خاصة من الانـتباه أو مثـلا جزئياً للانتـباه يتميز موضوعه بسمـات خاصة. ثم يبقى علينا بعد ذلك أن نوضح كيف أن الإنسان فى حالة الانتـباه يكون إيجابيا فعالا أعنى أنـه يكون مبتـدئا لا منتهيا، وبهذا تكون وجهة النظر كلها قد اكتملت.

إننى كلما تذكرت التغيـر الهائل الذى طرأ على ذهنى أثناء كتابة هذا البحث لا يسعنى إلا أن أشعر بعـميق الأثر للأستاذ «هـ.ف. هاليت H.F. Hallett» بكليـة الملك بجامـعة لندن، فـأنا مدين له بدين لا يقـدر أشعر به كلـما حاولت تقـدير مسـاعداته القيـمة وإرشـاداته السديدة. وإنى لأعلم علم اليـقين مـقدار التحـول الذى طرأ على اتجاهى العـقلى، ذلك لأن أثره علّى قد جاوز الـنطاق الضيق لهذا البـحث فأدى إلى تحول فى طريقة تفكيرى أياما كان موضوع هذا التفكير.

ولو أن القارىء وجد فى هذا الكتاب قدرا من الدقـة فى استخدام الكلمات، أو درجة مـن التحليل الذى يجـعل الأفكار التى نحللهـا تبدو واضـحة ـ فـأن ذلك كله يرجع إلى شروحـه الهادية، وهى شروح لو كان فـى استطاعتى أن أسيـر على هديها بدقة أكثر مما فعلت لجاء بحثى من هذه الزاوية ـ يقينا ـ خيرا مما هو الآن.

ز.ن.م

الفصل الأول

النفس

الفصل الأول

"النفس"

(١) تعريف النفس ضرورى للنظرية التى تقول أن الإنسان مجبر ذاتيا أو مجبر عن طريق نفسه. (٢) يمكن أن تنقسم النظريات الممكنة عن النفس إلى مجموعتين رئيسيتين: نظريات «مركزية» ونظريات «لا مركزية» ـ «هيوم» و«واطسن» كممثلين للنظريات الأخيرة. (٣) نظرية هيوم التى تقول أن النفس حزمة من الإدراكات الحسية. (٤ ـ ١٣) نقد نظرية هيوم. (٤) هيوم يستخدم فكرة العقل ومع ذلك ينكر وجوده. (٥) نظرية هيوم لا تفسر إدراك الأشياء التى رتبت فى نظام معين. (٦) وهى أيضاً لا تفسر الحكم. (٧) وهى تفشل فى تفسير كيفية إدراك إحساسين يوجدان معا حين يعرف الشخص المدرك أنهما أثنان. (٨) نحن لا ننتبه إلى جميع الانطباعات التى تطبع حواسنا. (٩) الانطباع وحده لا يستطيع أن يشير إلى واقع يجاوزه. (١٠) نظرية هيوم ليست مقنعة حين تقول أن الفكرة الكلية هى فكرة جزئية تمثل أفكار أخرى. (١١) هذه النظرية تجعل الاستدلال مستحيلاً. (١٢) لن يكون هناك هوية. (١٣) منهج الاستبطان ليس هو المنهج الصحيح لاكتشاف وجود النفس ـ المنهج الصحيح لهذا الغرض هو المنهج الجدلى. (١٤) النظرية السلوكية. (١٥ ـ ١٧) نقد السلوكيين. (١٥) التفرقة بين السبب الداخلى والسبب الخارجى. (١٦) صيغة (م ـ س) لا تكفى. الصيغة تتحول إلى (م ـ ك ـ س). ولكنها لا تزال غير مقنعة. يجب أن تتحول إلى (ك. م. س). (١٧) منهج الملاحظة الخارجية لا يصلح لاكتشاف النفس. (١٨) النظريات المركزية تنقسم قسمين: (أ) النظريات التى ترى أن المركز عبارة عن نفس تقوم بعملية التوحيد. (ب) والنظريات التى ترى أن المركز جانب معين من محتويات خبرة الفرد نفسها. (١٩) وجهة النظر الأخيرة. (٢٠ ـ

٢١) نقد هذه الوجهة من النظر: (٢٠) لا يمكن أن نرسم خطا فاصلا بين ذلك الجانب من الخبرة الذى تعتبره هذه النظرية مركزا أو محورا وبين الجوانب الأخرى التى نعتبرها هامشا لهذا المحور. (٢١) هذه الوجهة من النظر لا تستطيع أن تفسر تكوين التصورات أو إصدار الأحكام، أو القيام بالاستدلال. (٢٢) النظرية التى ترى أن المركز نفس موحدة تعود بدورها فتنقسم قسمين: (أ) النظرية التى تقول أن النفس موجود بسيط مستقل عن الجسم. (ب) النظرية التى تقول أن النفس هى مبدأ الوحدة. (٢٣) عرض النظرية القائلة بأن النفس كائن بسيط ونقدها. (٢٤) النفس هى مبدأ موحد، أنها الفعل المتضمن فى الانتباه. لا يمكن تصور الانتباه بغير موضوع، النفس هى ثنائية الانتباه والموضوع الذى ننتبه إليه. (٢٥) الوضع الصحيح للجسم فى حالة الانتباه هو جزء من عملية الانتباه، لكن لا هو سبب الانتباه ولا نتيجته. (٢٦) ليس الانتباه ملكة يمكن أحياناً أن تتعطل، الانتباه مستمر حتى أثناء النوم. (٢٧) الانتباه بوصفه فعلا فهو واحد باستمرار، أما التغير فهو يطرأ على موضوع الانتباه وحده. (٢٨) جميع الوقائع السيكولوجية يمكن ردها إلى مقولة واحدة بعينها هى مقولة الفعل مع تنوع فى موضوعات هذا الفعل. (٢٩) لا يوجد شىء اسمه «اللاانتباه». (٣٠) تصنيف الانتباه إلى انتباه إرادى وانتباه لا إرادى تصنيف خاطىء. فهو يفترض أسبقية الإرادة على الانتباه، لكن العكس هو الصحيح. (٣١) نفع الكائن الحى هو الذى يحدد اتجاه الانتباه. يجب أن يفهم هذا النفع بمعناه الضيق والواسع معا. (٣٢) نحن الذين نصنع اطراد الطبيعة نتيجة لما ينتقيه الانتباه. (٣٣) النشاط المتضمن فى عملية الانتباه هو الذى يوحد بين الإحساسات المتعددة فى إدراك واحد، ومن هنا تأتى وحدة الذات، ووحدة الموضوع على السواء. (٣٤) لحظة الانتباه هى الحاضر. وهى تتألف من «ما قبل وما بعد» لكنها لا تتألف من الماضى والمستقبل. (٣٥) التفرقة بين الانتباه المستمر المتصل وأفعال الانتباه. (٣٦) الفرد ككل هو الذى ينتبه. (٣٧) لا يمكن أن نرسم خطا فاصلا بين الانتباه وموضوعه. العلاقة بينهما تشبه العلاقة بين العمل فى حالة الأداء

The doing والعمل وقد انتهى The dead . (٣٨) تصور الجسم المنتبه يحل مشكلة العلاقة بين العقل والجسم. (٣٩) الانتقاء شرط ضرورى للغرضية، والغرضية هى الخاصية المميزة للنفس أو الذاتية.. Selfhood (٤٠) الخصائص العامة التى تميز الإنسان بوصفه موجودا عاقلاً يفسرها الانتباه كلها. (٤١) العمليات النوعية الخاصة مثل التجريد، والحكم، والاستدلال، تعتمد أساساً على الانتباه. (٤٢) الانتباه يفسر وحدة الذات واستمرارها.

(١) يبدو أنه من الضرورى فى بحث يذهب فيه صاحبه إلى أن الإنسان مجبر ذاتياً أعنى مجبر عن طريق «نفسه» ـ أن يفسر لنا طبيعة «النفس» بأوضح طريقة ممكنة. ويبدو أن صعوبة مثل هذه المحاولة سوف تظل قائمة طالما أن «الإجابة النهائية أو الكاملة» لتساؤلنا عن المعنى الدقيق الذى ينبغى أن تفهم به النفس: «لن نستطيع بلوغها إلى أن يأتى ذلك اليوم الذى تحل فيه جميع المشكلات النظرية»[1]. غير أن القول بأنى مجبر ذاتيا أو مجبر عن طريق «نفسى» لن يكون له قيمة كبيرة ما لم يكن لدى فكرة واضحة ـ كبرت أو صغرت ـ عن حقيقة هذه النفس. وإذا كانت الكلمة الأخيرة فى هذا الموضوع لم يقلها أحد بعد، فلابد لى ـ مع ذلك ـ أن أقول ما أفهمه من لفظ جعلت منه أساسا للبحث كله. وسوف يلاحظ القارىء أننى أستخدم خلال الصفحات القادمة كلمات: «النفس» أو «الذات»، و«العقل»، و«الخبرة» بمعنى واحد.

(٢) يمكن أن نقسم النظريات الممكنة عن النفس إلى مجموعتين رئيسيتين نطلق عليهما على التوالى ـ فيما يرى برود Broad اسم «النظريات المركزية» و«النظريات اللامركزية». يقول برود: «أعنى بالنظرية المركزية تلك النظرية التى تنسب وحدة الذهن Mind إلى موجود جزئى معين ـ هو المركز ـ يرتبط بعلاقة لا تماثلية مشتركة مع جميع الحوادث الذهنية mentals events[2] التى يمكن أن يقال

---

(١) جون ليرد. J. Laird: «مشكلات الذات» من التصدير.

(٢) الحوادث الذهنية mental events أكثر عمومية وشمولاً من الحوادث العقلية Intellectural التي تعني العمليات العقلية العليا كالتصور والحكم والاستدلال ... الخ أما الحياة النفسية Psychic فهي أعم من الاثنين معا (الذهنية والعقلية) إذ أنها تشمل جميع العوامل التي تكشف عنها الدراسة =

عنها أنها حـالات لذهن معين، ولا يرتبط بمثل هذه العلاقـة. مع أية حوادث ذهنية لا يمكن أن يقال عنها أنها حالات لهذا الذهن. وأعنى بالنظرية اللامركزية تلك النظرية التى تنكر وجود أى مركز معين من هذا القبيل، وتنسب وحدة الذهن إلى أن أحداثا ذهنية معينة ترتبط فيـما بينها ارتباطا مباشرة بطرق خاصة ومـتميزة، وأن هناك أحداثا ذهنيـة أخـرى لا ترتبط بالأحـداث السابقـة بتلك الطرق الخـاصـة التى ارتبطت بهـا الأحداث السابقة بعضها ببعض[1].

ويبدو أنه من المناسـب أن ننتهى أولا من مناقشـة النظرية التى ترى أن من الممكن تفسيـر وحدة النفس أو الذات دون افتراض مـركز موحد، ويمكن إن نـأخذ «هيوم» و«واطسن» كممثلين نمـوذجين لصورتين مختلفـتين للنظرية «اللامركزية»، استـخدام الأول الاستـبطان (أو التأمل البـاطنى) منهـجا للبحـث، بينما استـخدم الثـانى منهج الملاحظة الخارجية للسلوك.

(٣) يرى هيوم أن: «إدراكات العقل البشرى بأسـرها تنحل من تلقاء نفسها إلى نوعين متـميز أحدهما عن الآخـر وهما: «الانطباعات» و«الأفكار» وينحـصر الفرق بين هذين النوعين فى درجـات القوة والحيوية اللتين تطبـعان بهما العقل ويلتـمسان بهمـا الطرق إلى فكرنا وشعورنا: فـأما الإدراكات التى ترد إلينا بـأبلغ القوة والعنف فلنا أن نسـمـيـها «بـالانطباعـات»: وإنى لأجـمع تحت هذا الاسم كل احـسـاسـاتنا وعـواطفنا، وانفعـالاتنا عندمـا تظهر للمـرة الأولى فى النفس. وأمـا لفظة «الأفكار» فأعنى بها مـا يكون فى التفكير والتدليل العـقلى من صور خافتة لتلك الإحـساسات والعواطف والانفعالات»[2]. والانطباعات والأفكار «تتشابهان» فى كل شىء آخر، ما عدا درجة القـوة «والحيوية»[3] فالأفكار هى انعكاس للانطباعـات، والقاعدة التى

= العلميـة ومنها العـوامل غير المشـعور بهـا عادة ـ راجع الدكتـور ـ يوسف مراد «مبـاديء علم النفس العام» الطبعة الثانية ص ٤٢ . (المترجم).

(١) شي. د. . برود C.D. Brood : «العقل ومكانه في الطبيعة» ص ٥٥٨ من الطبعة الأولى.

(٢) ديفيد هيوم: «رسالة في الطبيعة البشرية» طبعة سلبي بيج ص ١ .

(٣) نفس المرجع ص ٢ .

تنطبق بغير استثناء هى أن «كل فكرة بسيطة لها انطباع بسيط يشبهها: وكل انطباع بسيط له فكرة تقابله»[1]. وينتهى هيوم من هذا الربط المستمر بين الإدراكات المتشابهة إلى القول بأن هناك صلة قوية جداً بين الانطباعات والأفكار، وأن وجود أحدهما له أثر قوى على وجود الآخر. ومثل هذا الترابط المستمر. لا يمكن أبداً أن ينشأ بمحض الصدفة، لكنه يبرهن بوضوح على اعتماد الانطباعات على الأفكار، وعلى اعتماد الأفكار على الانطباعات. وإذا أردت أن أعرف فى أى جانب يقع هذا الانطباع، فما على ألا أن أتدبر النظام الذى تظهر فيه الانطباعات لأول مرة: وسوف أجد بالخبرة المستمرة، أن الانطباعات البسيطة يكون لها باستمرار الأسبقية على أفكارنا المقابلة لها، لكنها لا تظهر مطلقا فى نظام مضاد.. والاتصال الدائم بين إدراكاتنا المتشابهة برهان مقنع على أن الواحد منهما علة للآخر، وأسبقية الانطباعات دليل مقنع أيضاً على أن انطباعاتنا علّة لأفكارنا لا على أن أفكارنا هى سبب انطباعاتنا[2].

ومعيار صواب فكرة من الأفكار هو ـ تبعا لنظرية هيوم ـ إمكان تعقبها إلى الانطباع أو الانطباعات التى نشأت ـ ويقول هيوم تطبيقا لهذا المقياس على فكرة النفس الموحدة، أنه لا وجود لمثل هذه الفكرة: «وإلا فمن أى انطباع حسى أمكن لهذه الفكرة أن تجيء؟ ... ذلك لأنه لو كانت فكرة النفس قد نشأت عن انطباع واحد معين للزم أن يظل ذلك الانطباع على حاله دائما لا يتغير إبان فترة حياتنا كلها، لأن المفروض فى النفس أن يكون وجودها قائما على هذا النحو، ولكن ليس هناك انطباع واحد متصف بالدوام وعدم التغير، فالألم واللذة، الحزن والسرور، والعواطف والإحساسات كلها يتبع بعضها بعضا، ويستحيل عليها أبداً أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة، وإذن فلا يمكن لفكرة النفس أن تستمد من أحد هذه الانطباعات أو من غيرها، وبالتالى فليس هناك فكرة كهذه»[3].

---

(١) نفس المرجع ص ٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٤ ـ ٥ .

(٣) نفس المرجع ص ٢٥١ ـ ٢٥٢ .

وهكذا نجد أن منهج الاستبطان الذى استخدمه هيوم لم يساعده فى الكشف عن النفس الموحدة التى ترد إليها الإدراكات الجزئية المختلفة: «.. إننى إذا ما أوغلت داخلاً إلى صميم ما أسميه «نفسى» وجدتنى دائما أعثر على هذا الإدراك الجزئى أو ذاك،.. لكننى لا أستطيع أبداً أن أمسك بـ «نفسى» فى أى وقت بغير إدراك ما، كما أنى لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً على الاطلاق فيما عدا ذلك الإدراك..»[١].

وهكذا انحلت النفس التى استبطنها هيوم إلى مجموعة من الانطباعات والأفكار التى يرتبط بعضها ببعض بطريقة خاصة، ويستدعى بعضها بعضا وفقا لقوانين معينة. وما العقل «إلا حزمة أو مجموعة من الإدراكات يعقب بعضها بعضا فى سرعة هائلة لا يمكن تصورها، وهى فى حركة وتدفق لا ينقطعان.. فالعقل أشبه ما يكون بالمسرح تتعاقب عليه الإدراكات المختلفة الكثيرة تعاقبا سريعا واحدا فى أثر واحد، وهى لا تفتأ فى مرورها هذا السريع يختلط بعضها ببعض لتتكون منها تركيبات لا نهاية لاختلافها ولا حد لصنوفها وأوضاعها، حتى لنستطيع أن نجزم بأن «النفس» لا تكون نفسا واحدة بسيطة مدى لحظة واحدة من زمن، كلا ولا هى تؤلف «هوية» واحدة تجمع العناصر المختلفة.. على أن تشبيهنا العقل بالمسرح لا ينبغى أن يضللنا، إذ ليس العقل إلا الإدراكات المتوالية، دون أن يكون لهذه الإدراكات مكان معين لظهورها»[٢].

(٤) يمكن أن تثار ضد هذه النظرية اعتراضات كثيرة، فهى لا يمكن أن تكون مقنعة فلقد أباح هيوم لنفسه أن يستخدم فكرة العقل بوصفه كائنا له وجود مستقل رغم أنه ينكر عليه هذه الصفة. فهو يقول أن الانطباعات والأفكار: «يطبعان العقل» ويلتمسان الطريق إلى فكرنا أو شعورنا». وهو كذلك يتحدث عن الانطباعات كما تظهر «فى النفس». حقا أن فكرة العقل بوصفه صفحة بيضاء Tabula Rasa قد تكون مسئولة عن الفصل بين الذات ومحتواها النفسى وهو انفصال قد يؤدى إلى

(١) نفس المرجع ص ٢٥٢ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣ .

تجاهل الذات تماما وإدراك الحالات الذهنية بوصفها الجانب الوحيد المقبول. لكن الصفحة البيضاء نفسها لا يمكن أن تكون أكثر من تجريد، إذ في اللحظة التي تبدأ فيها الحياة الشعورية الواعية فأن هذه الصفحة لا يمكن أن تظل بعد ذلك بيضاء ومن هنا كان الإحساس مستحيلا بدون الذات الواعية، لكن العكس صحيح أيضاً، أعني أن الذات الواعية بدون الخبرة لا وجود لها، والحق أن استخدام كلمة «الصفحة» ذاتها لوصف العقل هو استخدام مضلل، حتى ولو سلمنا بأن هذه «الصفحة» لا يمكن أن تكون «بيضاء» على الاطلاق. وسوف نفهم العقل في هذا البحث ـ كما سنوضح بعد قليل ـ على أنه الفرد متنبها إلى شيء ما، أعنى أنه الكائن الحى كما يعمل بطريقة معينة.

(٥) لا يمكن أن تكون الانطباعات والأفكار هي كل ما هنالك فافرض مثلاً أنني تلقيت انطباعاً عن عدد من الحصى مرتبة بنظام معين، فكيف يكون في استطاعتي أن أدرك ترتيبها في هذا النظام لو كان الانطباع (مضافا إليه انعكاسه الفكرى) هما كل ما عندى..؟ أن فكرة الترتيب في نظام معين ليست ـ يقينا ـ جزءا من الاحساس بما هو كذلك. وقد يعترض معترض فيقول: أن المعطى الحسى نفسه له شيء من النظام الداخلي، وهذا صحيح، لكن القول بأن هذا المعطى الحسى المعين له لون من النظام الداخلي شيء، وإدراك هذا النظام بما هو كذلك شيء آخر مختلف عنه أتم الاختلاف. ويكفي للبرهنة على ذلك أن نقول: أنه ليس من الضرورى لكل شخص خبر هذا المعطى الحسى أن يدرك مثل هذا النظام، لأن إدراك ترتيب حبات الحصى فى نظام معين يحتاج إلى مقارنة أماكن هذه الحبات بعضها ببعض، وعملية المقارنة هذه تحتاج إلى شيء آخر فوق الأشياء التى نقارن بينهما أو أعلى منها. والواقع أننا حين نقول أن حبات الحصى مرتبة على شكل مثلث، فأننا في هذه الحالة لا نكون «تصورا» وإنما نصدر حكما، وإصدار الحكم فعل يحتاج بالضرورة إلى فاعل.

(٦) فى استطاعتنا أن نتصور الانطباعات والأفكار وهى تتشكل فى قضايا،

لكن من الصعب أن نتصور كيف يمكن إصدار حكم على هذه القضايا بدون فعلى الإثبات والنفى. ومثل هذه الأفعال ـ كما أشرنا الآن توا ـ تفترض بالضرورة وجود فاعل. وبأى معنى شئت أن تفهم به الحكم فأنت مضطر لافتراض وجود شخص هو الذى أصدر مثل هذا الحكم بحيث يقبل ـ أو يرفض، أو يعلق ـ الحكم على القضية المطروحة أمامه. صحيح أن هيوم كان حذرا فاحتاط لنفسه من مثل هذا النقد فذهب إلى أن الحكم نوع من الإدراك[١]. فالحكم الإيجابى عنده: «ليس إلا تصورا قويا سريعا لفكرة ما، كما لو كنت تقترب إلى حد ما من انطباع مباشر»[٢]. لكن الحكم لا يمكن أن يكون مجرد القوة والحيوية لفكرة ما أو لعدة أفكار. لأن مثل هذه الأفكار ليست إلا أحداثاً نفسية، أعنى مجرد مضمون فكرى، فى حين أن الحكم: «فعل يشير مضمونه الفكرى إلى واقع يقع وراء هذا الفعل[٣]. ولو كان كل انطباع عبارة عن فكرة ـ وكل ما عندنا عبارة عن فكرة ـ بالغا ما بلغت حيويتها ـ فأننا لن نستطيع أن ننفى أو أن نثبت شيئاً[٤]. وإذا كان الحكم مستحيلاً بغير فاعل يجاوز المضمون الفكرى فسوف تصبح المعرفة بدورها مستحيلة، ذلك لأن القضايا وحدها لا تكون معرفة، لكنها تصبح معرفة حين نثبتها أو ننفيها، أو بمعنى آخر حين نصدر عليها أحكاما[٥].

(٧) وفضلاً عن ذلك فلو كنا لا نملك سوى الانطباعات والأفكار وحدها، فمن أين نعرف أن هناك إحساسين مختلفين يوجدان معا إذا ما صادفتنا مثل هذه الحالة. ؟ افرض ـ مثلاً ـ أننى أنظر إلى إحدى الصور وأستمع إلى أنغام الموسيقى فى آن معا، فلو أننى كنتُ على وعى بأنهما احساسان مختلفان، فأن هذا الوعى نفسه دليل على

(١) ديفيد هيوم: «رسالة في الطبيعة البشرية» ص ٤٥٦ .
(٢) نفس المرجع: حاشية ص٩٧ .
(٣) ف. هـ. برادلي: «أصول المنطق» ص ١٨ من الطبعة الأولى.
(٤) نفس المرجع ص ١٥ .
(٥) المقصود بالقضايا هنا الأفكار المعروضة للحكم فلو قلت قضية مثل «الأرض تدور» فأنها لا تكون معرفة أعني جزءا من علم الجغرافيا إلا بعد الحكم عليها أي بعد أن تقول أن هذه القضية صادقة (المترجم).

وجود شيء آخر غير الاحساسين هو الذى مكتنى من أن أعرف أنهما احساسان اثنان وليسا احساسا واحدا.

(٨) من الواضح أننا لا ننتبه إلى جميع الانطباعات التى تطبع الحواس فى لحظة معينة، لأن انتباهنا ينتقى منها انطباعا معينا. ـ فأنا ـ مثلا ـ لم أكن أدرك الانطباع الحسى لما أرتديه من ثياب إلى أن وجهت انتباهى إليه الآن فقط، مع أن هذا الانطباع كان موجودا طوال الوقت، لكنى لكى أعيه كنت فى حاجة إلى توجيه انتباهى إليه. ومنذ دخلت قاعة المكتبة واتخذت فيها مجلسى وساعتها لا تنقطع عن الدق الرتيب الخافت المتتالى بشكل منتظم ومطرد. لكنى لم أكن أسمع هذه الدقات الخافتة لأنى لم أكن قد انتهيت إليها، على الرغم من أن الموجات الصوتية التى تحدثها هذه الدقات لم تنفك عن طرق طبلة أذنى. والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو: مَنْ ذا الذى يختار هذا المعطى الحسى أو ذاك ـ دون بقية المعطيات ـ ليكون موضوعا للانتباه..؟ لا يمكن أن تكون الاحساسات بما هى كذلك هى التى اختارت نفسها بنفسها، بل لابد أن يكون هناك شيء غيرها هو الذى قام بهذا الاختيار.

(٩) إذا كانت الانطباعات والأفكار هى وحدها ما تتضمنه عقولنا فسوف يكون مستحيلاً عليها أن تعنى شيئاً، أى أنها ستفقد قيمتها بوصفها رمزاً يشير إلى شيء آخر غير وجودها ومضمونها، فنحن حين يكون لدينا انطباع أو فكرة، ندرك ما هى that it is وماذا تعنى ـ what it is[1] لكن الانطباع بذاته أو الفكرة وحدها لا يمكن أن تدلنا على ما تمثله فى العالم الواقعى. وبعبارة أخرى الانطباع بذاته أو الفكرة وحدها لا تعنى شيئاً فهى ليست سوى إشارة أو رمز، ولابد أن يكون هناك فاعل يجاوز هذه الإشارة ويعلو عليها هو الذى يفسر لنا ما ترمز إليه. وفضلاً عن ذلك فقد يكون لدينا انطباعان متشابهان أتم ما يكون التشابه، ويكون لهما ـ مع ذلك ـ معنيان

---

(١) هاتان الكلمتان «ماذا What» و«هذا That» اصطلاحان استعملهما الفيلسوف الإنجليزي ف. هـ. برادلي (١٨٤٦ ـ ١٩٢٤). وهو يعني بالمصطلح الأول الجانب الواقعي، وبالمصطلح الثاني الجانب الفكري. وهو ينظر إلى الحكم على أنه إيضاح لـ «هذا» بوصفه موضوعاً عن طريق «ماذا» بوصفه محمولا (المترجم).

أو أكثر مختلفان أتم الاختلاف. انظر مثلاً إلى الرمز الرقمى ٢٣ أنه قد يعنى «ثلاثة وعشرين»، أو قد يعنى «خمسة» إذا كنتُ أقصد جمع العددين، وقد يعنى «ستة» إذا كنت أقصد ضربهما. ومع ذلك فالانطباع واحد فى جميع هذه الحالات: ألا يدل ذلك على وجود شىء فيما وراء الاحساس هو الذى يضفى عليه المعنى فى كل حالة من الحالات..؟

(١٠) يرى هيوم فى تفسيره لفكرة «الكلية» ـ مسايرا باركلى ـ أن «جميع الأفكار الكلية أن هى إلا أفكار جزئية رُبطت باسم معين يخلع عليها دلالة أوسع مدى، ويجعلها تستثير ـ إذا ما لزم الأمر ـ أفرادا أخرى شبيهة بها..»[١] وهو كذلك: «أن كل شىء فى الطبيعة فرد متميز بفرديته، فمن السخف أن نفترض وجود مثلث فى الطبيعة دون أن تكون لأضلاعه وزواياه مقادير معلومة معينة بالنسبة بعضها إلى بعض، وإذا كان مثل هذا الافتراض سخفا فى دنيا الأشياء والواقع، فسخف بالتالى أن تقول ذلك عن «فكرة» المثلث..»[٢]. وأقل ما يمكن أن يقال ضد هذه النظرية التى ترى أن الفكرة الكلية لابد أن تكون فى ذاتها فكرة جزئية اختيرت لتكون ممثلة لسائر الأفراد ـ أن نسأل السؤال الآتى: ترى من أين جاءت فكرة «التمثيل» هذه..؟ إننا إذا ما استخدمنا مقياس هيوم نفسه للزم أن نقول أن هذه الفكرة لم تستمد من انطباع حسى يقابلها ومن ثم فلا وجود لها. ومن ناحية أخرى ـ مكررين ما سبق أن ذكرناه ـ أننا لا نستطيع أن نعرف أن موضوعات معينة متشابهة، أو أنه يمكن أن يمثلها فرد جزئى من بينها ـ اللهم إلا إذا ما قارنا بعضها ببعض، لكن المقارنة ـ كما سبق أن رأينا ـ تحتاج إلى شىء آخر ـ يجاوز الأشياء التى نقارن بينها.

(١١) لو صحت نظرية هيوم فسوف يصبح الاستدلال مستحيلا: «كل استدلال يتألف من عنصرين. فهو أولا عملية Process، وهو ثانياً نتيجة Resutl.والعملية هى إجراء نقيم به تركيبا معينا، وهى تتناول معطياتها وبعملية بناء فكرى تؤلف بينهما فى كل واحد. وأما النتيجة فهى إدراك علاقة جديدة داخل هذه الوحدة unity[٣].

(١) ديفيد هيوم: «رسالة فى الطبيعة البشرية» نشرة سلبى بيج ص ١٧ .

(٢) نفس المرجع ص١٩ .

(٣) ف. هـ برادلى: «أصول المنطق» ص ٢٣٥ من الطبعة الأولى.

ولكى نركب مقدمتين أو أكثر فى كل واحد فلابد أن تكون هناك نقاط اتصال والتقاء أو علاقة بين هذه المقدمات، أعنى أن أطراف هذه Terminal المقدمات التى علينا أن نركب بينها فى كل واحد لابد أن تكون نقاطا واحدة. وهكذا نجد أنه فى حالة (أ ـ ب) و (ب ـ جـ) يتحد فيهما حد واحد هو (ب) بحيث يكون مشتركا بينهما، ولهذا ترانا نربط بينهما على النحو التالى (أ ـ ب ـ جـ): «وإذا ما حولنا مقدماتنا إلى كل واحد بهذا الشكل أمكن لنا أن ننتهى إلى النتيجة بمجرد اختبار المقدمات وحدها. فلو كانت (أ ـ ب ـ جـ ـ د) صادقة من حيث مطابقتها للواقع فأننا فى هذه الحالة نستطيع أن نجد فى (أ ـ جـ) أو (أ ـ د) أو أيضاً (ب ـ د) علاقات لم نكن نعرفها من قبل .. اننا فى البداية نقوم بعمل معين فى معطياتنا وهذا العمل هو البناء أو التركيب، ثم بعد ذلك عن طريق الاختبار نكتشف وننتقى علاقة جديدة،وهذا الحدس هو النتيجة[١] وإذا أردنا أن نضرب مثلا على ذلك قلنا: «لو أن هناك ثلاثة أوتار هى أ، ب، جـ، ضربت فى وقت واحد، واستمعنا إليها فوجدنا أنها جميعا تحدث نغمة واحدة، فأن من الصعب أن نستدل من ذلك أن كلا منها كانت تساير الأخرى فى نغمتها. لكن اضرب أولا الوتر أ و ب ثم اضرب ثانياً ب وجـ فأنه فى استطاعتى فى هذه الحالة، إذا لم يكن هناك اختلاف فى النغمة بين أ و ب، وإذا لم يكن ثمة اختلاف بين ب و جـ أقول فى استطاعتى فى هذه الحالة أن أنتهى إلى تكوين مجموعة مثالية فى تناسقها هى أ، ب، جـ مؤتلفة ومتحدة تماما عن طريق التشابه فى نغمة واحدة. وهذه المجموعة عبارة عن مركب ذهنى وإذا كان ثمة إدراك تحليلى أكثر من ذلك فأنه يضيف فى هذه الحالة أن أ و جـ مؤتلفتان فى نغمة واحدة»[٢]. وتبدو وجهة نظر «برادلى» هذه متفقة مع وجهة نظر هيوم، فلقد ذهب هيوم إلى أن «جميع أنواع الاستدلال العقلى لا تعتمد إلا على شىء واحد هو المقارنة، واكتشاف تلك العلاقات .. التى قد تكون قائمة بين شيئين أو أكثر. ويمكن أن نقوم بمثل هذه

(١) نفس المرجع ص٢٣٧ .

(٢) نفس المرجع ص٢٣٨ .

المقارنة: أما حين تكون هذه الأشياء كلها ماثلة للحواس فى وقت واحد، وإما حين لا يكون شىء منها ماثلا أمام الحواس، أو حين يكون شىء واحد فقط هو الذى يمثل أمامها وحين تكون الأشياء ماثلة بعلاقاتها أمام الحواس نسمى ذلك إدراكا أكثر مما نسميه استدلالا عقليا..»[1].

وإذا كان كل استدلال يعتمد على حدس لعلاقات جديدة بين الأشياء، علاقات لم نكن نعرفها من قبل، علاقات لم تكن ماثلة لحواسنا أبدا، وبالتالى لم تكن قط جزءا من أى انطباع ـ إذا كان الاستدلال على هذا النحو فسوف يصبح مستحيلا إذا ما حصرنا أنفسنا فى نطاق الانطباعات وانعكاساتها الفكرية وحدها.

(١٢) أن أية نظرية عن العقل لن تكون كافية ـ يقينا ـ ما لم تفسر تفسيراً مقنعا وحدة هذا العقل واتصاله حتى ولو لم نستطع البلوغ بهذه الوحدة أو هذا الاتصال إلى درجة الكمال. ومعنى ذلك أن ترابط العقل الأفقى والرأسى[2]، لابد أن يوضع موضع الاعتبار وأن يدرس دراسة جادة.

لقد كان هيوم واضحا كل الوضوح فى نظرته إلى الهوية الشخصية، فليس ثمة انطباع عن «النفس» يمكن أن تنشأ عنه فكرة الهوية البسيطة المتحدة مع نفسها، ونحن لا نكون على وعى تام إلا بالإدراك الجزئى فحسب. ومن ثم كان الإنسان حزمة أو مجموعة من الإدراكات الحسية المختلفة التى تعقب الواحدة منها الأخرى فى تدفق مستمر وحركة دائبة. وخيالنا هو الذى يجعلنا نخطىء فنظن أن تعاقب الموضوعات المترابطة هو ذات فى هوية مع نفسها.

---

(١) هيوم: «رسالة فى الطبيعة البشرية» ص ٧٣ .

(٢) المقصود هو أن نفسر كيف يمكن أن تكون الوحدة والاتصال ممكنة ذلك لأن الشخص واحد بمعنيين: فهو واحد فى كل لحظة على حدة من لحظات حياته، ثم هو واحد كذلك رغم تسلسل لحظات الزمن. وواحديته فى اللحظة الحاضرة هى ما نسميه بالترابط الرأسى للعقل أو الوعى (إذ رغم تعدد جوانب هذه اللحظة الحاضرة هى ما نسميه بالترابط الرأسى للعقل أو الوعى، وإذ رغم تعدد جوانب هذه اللحظة فهى لحظة فى خبرة شخص واحد.. وواحديته فى التسلسل الزمنى هى ما نسميه بالترابط الأفقى ذلك لأنه رغم خبرات الماضى والحاضر فهو شخص واحد أيضاً. (المترجم).

ونظرية هيوم ـ كغيرها من النظريات اللامركزية ـ تفهم وحدة العقل على أنها وحدة نسق أو نظام لا وحدة نواة، فهناك مجموعة من العلاقات ذات خصائص معينة تقع بين الحوادث الذهنية من جهة، وبين الشرائح المتتابعة لتاريخ الفرد من جهة أخرى، وهذا هو ما يشكل الوحدة المستعرضة والوحدة الطولية للنفس أو الذات ـ على التوالي فإذا ما أخذنا قطاعا عرضيا في مجرى الشعور عند الفرد وجدنا أن الحوادث الذهنية المختلفة التى توجد معا فى لحظة معينة من لحظات الخبرة ـ ترتبط فيما بينها ارتباطا خاصا حتى أنها تكون لنفسها وحدة ذات خصائص معينة متميزة. ولو أننى من ناحية أخرى فحصت كل تسلسل للقطاعات العرضية التى تشكل تاريخى الماضى، لوجدت أنها يرتبط بعضها ببعض بطريقة متشابهة لدرجة أن نسق العلاقات الفريد لابد أن يطبع الفرد بطابعه.

وإذا كان هذا التفسير لوجهة نظر هيوم سليما، فلابد أن ننظر إلى الضمائر الشخصية على أنها تشير إلى مجموعة خاصة من العلاقات لا إلى مراكز لهوية ذاتية، لكن الضمائر الشخصية فى هذه الحالة مثل: أنا، وأنت، وملكى... الخ، الخ، سوف تفقد كل معنى لها. صحيح أن البرهان الذى يعتمد على الضمائر الشخصية ليس برهانا حاسما فى إثبات وجود مراكز لهوية ذاتية، وهى المراكز التى نفترض أن هذه الضمائر تشير إليها. وأنا أسلم بذلك. إذ قد يعترض معترض ـ وله الحق فى ذلك ـ فيقول أننا حين استخدمنا هذه الضمائر لم نكتشف فى البداية وجود مركز يوحد بين الحالات الذهنية المختلفة ثم أطلقنا عليه اسما معينا، لكننا فعلنا العكس،أعنى استخدمنا أولا الاسم لتسهيل عملية الاتصال بين الناس ثم بدأنا بعد ذلك فى البحث عن موجود يفترض أن الاسم يشير إليه. وقد يقال من ثم أن الضمائر الشخصية ليست إلا تسمية على غير مسميات misnomers استخدمت على سبيل التيسير لا لأنها ضرورية. ومع ذلك فأنا أشعر أنه من المرجح جدا أن يكون الاستخدام الذى لا مفر منه للضمائر دليلا على وجود ذات لها هوية أيا كان معنى هذه الذات. ولقد قام «ريموند هويلر R. whecler» بدراسة تجريبية كان هدفها

البحث عما إذا كان من الممكن استبطان مثل هذه الذات. وانتهى إلى أن الأشخاص الذين أجرى عليهم التجربة قد فشلوا ـ عن طريق استخدام الاستبطان ـ فى اكتشاف أى لون من هذه الذات التى لا تقبل التحليل[1]. غير أن تقارير الأشخاص المفحوصين الذين قاموا بعملية الاستبطان فى تجارب «هويلر» صيغت فى عبارات مثل: «سألت نفسى» و«حالتى الخاصة»... الخ، الخ، واستخدام الضمائر الشخصية بصورها المختلفة قد لا يكون بالطبع ـ كما سبق أن ذكرنا ـ أكثر من لغة مناسبة أو وسيلة سهلة لا ينبغى أن نستنتج منها أية نتائج فيما يتعلق بوجود ذات أو نفس. لكن يبدو لى أننا ينبغى أن نقول على الأقل أنه طالما أن أولئك الذين ينكرون أنهم خبروا الذات قد مارسوا ميزة استخدام كلمات تعنى بوضوح الاعتراف بوجود الذات، فلا شك أن هناك احتمالا سيظل قائما وهو أنه يمكن أن يكونوا قد خبروا فعلا ـ بطريقة ما ـ ذلك الذى ينكرونه من الناحية الشكلية. وبعبارة أوضح: أننا لا نستطيع أن نرفض وجود الذات رفضا قاطعا اللهم إلا إذا كان من الممكن أن نعبر عن أنفسنا تعبيرا تاما لا نستخدم فيه إلا الحوادث الذهنية دون أن نلجأ بعد ذلك إلى استخدام الأشكال المختلفة للضمائر الشخصية. ومن ناحية أخرى فسوف نبين بعد قليل أن الاستبطان ليس هو المنهج السليم الذى يصلح لاكتشاف الذات، ذلك لأن ما نتوقع أن نكشف عنه باستمرار من خلال الاستبطان هو هذه الحالة أو تلك من الحالات الذهنية، أما الكشف عن الذهن نفسه فينبغى ألا نتوقع أبدا أن نصل إليه بهذا المنهج.

(١٣) لقد أعلن هيوم أنه كلما حاول أن يستبطن «نفسه» فأنه «يعثر» باستمرار على حادثة ذهنية معينة بدلا من هذه «النفس»، ومن هنا استنتج أنه ليس لدينا معرفة بشىء اسمه «النفس». لكن القول بأن «النفس» ـ أو الذهن ـ لا يمكن أن تخضع للاختبار عن طريق الاستبطان قد يظهرنا ـ لا على أنه ليس هناك ذهن أو نفس ـ بل على أن هيوم استخدم منهجا خاطئا حين اختار الاستبطان منهجا لاكتشاف النفس

---

(١) ن. و. كالكينز N.W.Calkins: «الواقعة والاستدلال فى نظرية ريموند هويلر عن الإرادة والنشاط الذاتى». مجلة علم النفس عام ١٩٢١ ص ٣٥٦ وما بعدها.

أو الذهن. ولو أننا فشلنا في استبطان الذهن بما هو كذلك ألا يمكن أن يكون في استطاعتنا مع ذلك أن ندركه باستخدام المنهج الجدلي..؟ والمنهج الجدلي يعتمد على فحص ما يتضمنه موقف من المواقف بحيث ننتهي إلى القول بأننا لا نستطيع أن ننكر هذا المضمون بغير الوقوع في التناقض. وذلك يعني أن نتناول بالدراسة والفحص بعض المواقف السيكولوجية لنرى أننا نناقض أنفسنا إذا ما أنكرنا وجود الذهن كشيء تتضمنه هذه المواقف، وفي هذه الحالة نضطر إلى إثبات وجود الذهن.

وإذا ما أخذنا الآن عبارة هيوم وطبقنا عليها هذا المنهج فسوف نجد ما يلي: يقول هيوم «انني إذا ما توغلتُ داخلا إلى صميم ما أسميه «نفسي» وجدتني أعثر دائما على هذا الإدراك الجزئي أو ذاك.. إنني لا أستطيع أبدا أن أمسك بـ «نفسي» في أي وقت بغير إدراك ما، كما أني لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً على الاطلاق فيما عدا هذا الإدراك»[1]. لكن قوله بأنه يتوغل داخلا إلى صميم نفسه معناه أنه ينتبه إلى نفسه أعني أنه ينتبه إلى الحالة النفسية التي يتصادف وجودها لحظة الفحص، فما الذي يشير إليه هذا الانتباه إن لم يكن يشير إلى الذهن أو العقل..؟ أن وجهة النظر التي يعرضها هذا البحث على نحو ما سنعرف فيما بعد هي أن الذهن Mind عبارة عن ثنائية لا تنفصم بين الانتباه وموضوعه. ومهما قيل في معارضة هذه النظرية وبأي معنى شئت أن تفهم به «الذهن»، فلابد من النظر إلى الانتباه على أنه وظيفة هذا الذهن. وعلى ذلك فكلما «توغل» هيوم داخل نفسه فأنه ينتبه، ومن ثم فهو يفترض مقدما وجود الذهن.

وسوف نلاحظ أن المنهج الجدلي الذي نقترحه هنا لإدراك الذهن هو نفسه المنهج الذي استخدمه «ديكارت» حين أثبت وجود نفسه بوصفها عملية تفكير. فديكارت لم يزعم أن الذهن موجود لأنه اكتشفه عن طريق الاستبطان لكنه زعم وجوده لأنه اكتشف أنه متضمن في موقف معين كان يقوم بفحصه، ووجد أن انكار الذهن لا يعني سوى إعادة إثباته من جديد، فنحن أثناء عملية الاستبطان نكون على

(١) «رسالة في الطبيعة البشرية» ص ٢٥٢ .

وعى مباشر بالحالة النفسية التى نقوم بفحصها، لكننا بالإدراك الجدلى الذى نقترحه هنا لاكتشاف الذهن نستنتج وجوده لأننا نجد أنه من الضرورى أن يكون متضمنا فى المواقف السيكولوجية.

ولهذا فنحن لا نستطيع أن نوافق هيوم فيما ذهب إليه من أن الذات لا وجود لها لأن الاستبطان لم يظهر له هذه الذات أو النفس عارية، ذلك لأن الذات. تدرك من خلال الحالات التى تخضع للاستبطان لا من حيث هى حالة بين هذه الحالات، انك لا تستطيع أن تعزل الانتباه لكى تدركه بالاستبطان، إذ لو فعلت ذلك لكنت تعزل الانتباه عن طريق الانتباه ـ وهو دور.

(١٤) والمدرسة السلوكية لون آخر من ألوان النظريات اللامركزية عن النفس، فقد حصرت هذه المدرسة نفسها فى دراسة أنماط السلوك التى يمكن أن يشاهدها الملاحظ الخارجى، ورفضت الاستبطان منهجا للبحث، معتمدة فى ذلك على التجارب المحكمة التى أجراها «بافلوف Pavlov» على الفعل المنعكس الشرطى دون أية إشارة إلى ما يسمى بالشعور. وزعم السلوكيون أن العلوم الطبيعية قادرة على تفسير جميع وقائع السلوك التى نلاحظها، وأنه ليس ثمة ما يبرر أن نفترض وقائع السلوك التى نلاحظها، وأنه ليس ثمة ما يبرر أن نفترض وقائع للسلوك البشرى لا يمكن أن نعرفها إلا بطريقة أخرى غير المشاهدة الخارجية، وما دام الذهن من حيث هو ذهن لا يمكن ملاحظته فقد استبعدوه.

وكل سلوك بالغا ما بلغ تعقده ـ كالعمليات التى نطلق عليها اسم التفكير مثلا ـ يمكن عند هذه المدرسة أن يرتد فى نهاية تحليله إلى وحدات من «مثير ـ استجابة» أو فى صيغتها الرمزية (م ـ س) وهم يستخدمون هذه الصيغة الرمزية لإظهار اعتماد الحركة على المثير . و «م» ترمز إلى «المثير» و«س» ترمز إلى الاستجابة. وواضح تماما أن هذه الصيغة ناقصة أشد النقصان فهى تفترض أن «م» مثير معين، يعقبه باستمرار «س» أى استجابة معينة بغض النظر عن الكائن الحى الذى يثيره هذا المثير.مع أننا نجد الناس فى حياتهم اليومية يستيجبون استجابات مختلفة لنفس المثير، ويستجيب

الفرد الواحد استجابات مختلفة للمثير الواحد في أوقات مختلفة. خذ مثلا جماعة المسافرين في عربة يسيرون وسط واد صغير: «هذا الوادي بمعنى ما من المعاني واحد بالنسبة لهم جميعاً فهو جزء من بيئتهم المشتركة. لكنك ستجدهم يختلفون في استجاباتهم له: فهذا واحد منهم وهو فنان يبدأ في عزل الموضوعات الموجودة أمامه بعضها عن بعض ليرسمها في الوقت الذي يرقب فيه شخص آخر ـ سماك ـ بسرور كبير برك الصيد التي يكثر فيها السمك، بينما يهتم شخص ثالث ـ عالم جيولوجيا ـ بمراقبة منظر الشاطيء الرملي والأماكن المتحجرة، أو يقف متأملاً بعض الكتل الصخرية»[1].

(١٥) ويجمل بنا هنا أن نفرق بين نوعين من الأسباب: فهناك أسباب داخلية وأسباب خارجية. فإذا كان سبب التغيرات التي تحدث في موضوع معين يكمن داخل هذا الموضوع نفسه قلنا أن السبب في هذه الحالة داخلي. أما إذا كانت التغيرات ترجع إلى ظروف خارجية قلنا أن السبب في هذه الحالة خارجي. فإذا ما وضعت شرارة فوق «بارود» فأحدثت انفجارا قلنا أن الشرارة في هذه الحالة هي السبب الخارجي للتغير الذي حدث وهو الانفجار. لكن الشرارة لا يمكن أن تكون هي السبب «كله»، لأننا لا نحصل على هذه النتيجة (أي الانفجار) إذا ما وضعنا الشرارة على الفحم مثلاً. ومعنى ذلك أن تركيب البارود نفسه هو الجانب الآخر من السبب وهو ما نسميه بالسبب الداخلي. وقل مثل ذلك حين يسلك الكائن الحي بطريقة معينة، فقد ننظر إلى بعض العوامل الخارجية على أنها السبب الخارجي لهذا السلوك، لكن تكوين الكائن الحي نفسه لابد أن يوضع موضع الاعتبار بوصفه السبب الداخلي لهذا السلوك، لأنه قد لا يسلك كائن حي آخر نفس هذا المسلك مع وجود هذه العوامل الخارجية نفسها: يقول جيمس وورد[2] في هذا المعنى: «أن ضوء الغروب الذي يرسل الدجاجة لتبيت في حظيرتها، يجعل الثعلب يشرع في التجوال

---

(١) ج. وورد: «المذهب الطبيعي واللاأدرية» الجزء الأول ص ٢٩٥ (الطبعة الثانية).

(٢) كان جيمس وورد G. Ward استاذاً للفلسفة العقلية والمنطق بجامعة كيمبردج ـ وهو من أنصار النظرية التي تقول أن الفعل الأساسي للذات هو الانتباه (المترجم).

فى الغابة بحثا عن فريسته، وزئير الأسد الذى يجمع بنات آوى، يشتت الأغنام ويفرقها»[1]، بل أنك لتجد أن الكائن الحى الواحد نفسه يستجيب استجابات مختلفة للمثير الواحد فى بعض الظروف المقبلة، لأن أساس السلوك، وأعنى به التكوين الداخلى للكائن الحى - قد تغير ولم يعد كما كان من قبل.

(١٦) ومن هنا فأن صيغة (م - س) تصبح غير كافية لتفسير وقائع السلوك لأن التكوين العضوى للفاعل لابد أن يدخل جزءا من السبب. ومن ثم فحرف (ك) الذى يمثل الكائن الحى لابد أن يدخل فى الصيغة التى تتحول بناء على ذلك إلى (م - ك - س) أى (مثير - كائن حى - استجابة) وهى تعنى أن الاستجابة يحددها المثير والكائن الحى.

غير أن ترتيب العناصر فى هذه الصيغة لا يزال غير مقنع. ذلك لأن الفرد لا يبقى ساكنا فى انتظار سلبى حتى يأتى المثير ليثيره. لكنه على العكس ينتقى من البيئة المحيطة المثير الذى يلائم طبيعته. وهو يجعل من المثيرات التى تحافظ على وجوده موضوعا للاشتهاء والرغبة. ومن المثيرات التى تؤدى هذا الوجود موضوعا للكراهية والنفور أما الموضوعات التى تبقى بعذ لك، أى الموضوعات المحايدة التى لا تضر ولا تنفع، فهو يقف منها موقف اللامبالاة. والفرد بهذا الانتقاء والاختيار يحدد البيئة الخاصة التى تناسبه. وعلى ذلك فبدلاً من ترتيب الصيغة السابقة (مثير - كائن حى - استجابة) هناك الآن تعديل مقترح بحيث تصبح هذه الصيغة على النحو التالى: (كائن حى - مثير - استجابة)[2]. فالكائن الحى يعبر عن نفسه من خلال الأشياء الموجودة فى بيئته، وهو يتحرك حركة تلقائية يستخدم البيئة فى تحقيق ذاته: فالشىء الذى يقع خارجنا لا يكون فى البداية مصدر سلوكنا لكنه يستدعى ويحدد فحسب الطريقة التى نعبر بها عن أنفسنا بالتفصيل فى أية مناسبة معينة، أى أنه يزودنا بالقنوات التى يجرى خلالها سلوكنا التلقائى.

---

(١) جيمس وورد: نفس المرجع السابق ص ٢٩٦ .

(٢) ل. ل. ترستون L. L. Thurstone: «مغالطة المثير والاستجابة فى علم النفس» مجلة علم النفس عام ١٩٢٣ - ص ٣٥٤ وما بعدها.

(١٧) لقد أخذ السلوكيون بمنهج البحث المستخدم فى العلوم الوضعية ـ بدعوى أنهم علماء وضعيون ـ وحصروا أنفسهم بدقة فيما يمكن أن نلاحظه. وبالتالى فإذا زعمت أن هناك «نفسا» هى التى تضفى على أنماط السلوك وحدتها وتجعلها تنتمى إلى شخص له هوية ذاتية، فأنهم سوف يعارضون هذا الزعم على أساس أنه لا يمكن أن يخضع شيء كهذا الذى تزعمه للملاحظة الخارجية. غير أن ما سبق أن قلناه حين تعرضنا بالنقد للمنهج الاستبطانى بوصفه منهجا يستخدم فى الكشف عن الذهن يمكن أن نعيده هنا على منهج الملاحظة الخارجية الذى استخدمه السلوكيون. فالقول بأن النفس (أو الذهن والمعنى واحد) لا تخضع للدراسة الموضوعية يظهرنا على أن المنهج الذى نأخذ به في الكشف عن هذه النفس منهج خاطيء أكثر مما يبرهن على عدم وجود النفس. وسوف تكون هناك تساؤلات لا حد لها إذا ما قلنا أن منهجا واحدا بعينه هو الذى ينبغى أن يطبق فى جميع أفرع المعرفة بغض النظر عن طبيعة الموضوع الذى ندرسه. ومن المُسلّم به أننا لا نستطيع أن نجعل العقل أو الذهن بارزا أمام أعيننا للملاحظة الخارجية. لكن لا يزال فى استطاعتنا مع ذلك أن ندركه على أنه متضمن بالضرورة فى المواقف المختلفة التى ندرسها فى سياق البحث العلمى نفسه. ولنضرب لذلك مثلاً نوضح به ما تعنيه حالة علم النفس السلوكى نفسه حين يدرس موقفا من المواقف النفسية:ـ

أن عالم النفس السلوكى الذى يريد أن يحصر نفسه فى أنماط السلوك لا يستطيع أن يفعل ذلك. ما لم يكن قادرا على عزل نمط السلوك الذى يريد دراسته من السياق المحكم للكائن الحى والبيئة. وعزل موضوع الدراسة هذا لا يكون ممكنا إلا إذا وجه انتباهه نحو الجانب المطلوب دراسته. وهو جانب لا يمكن أن ينفصل بالفعل عن الكائن الحى الذى يشمله، والباحث بتعديل انتباهه يستطيع التركيز على شيء واحد فى لحظة معينة. أن معطيات البيئة معقدة إلى أقصى درجة، ولهذا فأن العالم لكى يدرس جانبا واحداً أو عنصرا واحداً من هذا التعقيد العينى لابد له بالضرورة من أن يعزله عن بقية الجوانب أو العناصر. وهذا العزل قد لا يكون ممكنا فعلا إلا فى

الفكر وحده. وتلك هي الحال نفسها إذا ما أردنا أن نعزل نمطا من أنماط السلوك عن بقية التفصيلات. ولكى نخلق نوعا من أنواع الخلاء حول نمط من أنماط السلوك بحيث يبدو عاريا تماما من التفصيلات التى تغلفه فأنك لابد أن تجرد هذا النمط بفضل انتباهك الانتقائى. ومن هنا كان الانتباه موجودا فى كل خطوة من الخطوات التى يقوم بها الباحث فى بحثه، وهذا يعنى بعبارة أخرى أننا نفترض مقدما وجود ذهن الباحث وانكار وجوده يعنى أننا نناقض أنفسنا.

(١٨) اتضح لنا حتى الآن قصور النظريات اللامركزية، وبقى علينا أن نناقش النظريات المركزية، وهى تنقسم بدورها قسمين (أ) النظرية التى ترى أن النفس موجود جزئى أو نوع من المونناد monad أو «أنا» خالصة أو موجودة بسيط وتجعل منه مركزا (ب) النظرية التى لا تفترض وجود شيء آخر غير محتويات الخبرة، ثم تقتطع من هذا المحتوى شريحة تفترض فيها الدوام وتعتبرها المركز.

(١٩) وترى النظرية الأخيرة ـ فى أكثر صورها اتساقا ـ أن النفس تتكون من محور داخلى للشعور يعتمد أساسا على ما يسمى «بالحساسية الحشوية» أى مجموعة الاحساسات الغامضة للتركيب الجسمى كله. ويقال لنا أن هذه الكتلة من الشعور البدنى تبقى على الدوام إما بلا تغير على الاطلاق، أو مع تغير طفيف جدا. وتعتمد مثل هذه النظرية فى تفسيرها للوحدة الطولية للفرد على القول بأن قدرا معينا من تلك النواة الداخلية للشعور، تبقى كما هى بلا تغيير أو قريبا من ذلك. أى أن محور شعورى البدنى فى لحظة ماضية هو نفسه محور شعورى البدنى فى لحظة حاضرة أو لحظة مقبلة. وإذا ما أخذنا قطاعا عرضيا فى هذا الحبل المطرد للشعور البدنى وجدنا أنه على علاقة محددة بالحوادث الذهنية المنوعة. وهذا ما يكون الوحدة العرضية للفرد. والواقع أن هذه النظرية تقع فى منتصف الطريق بين النظريات التى ترى أن النفس موجود أعلى من الخبرة، وبين النظريات التى تنكر وجود النفس باعتبارها مركزا، فهى من ناحية تسلم بضرورة وجود مركز، لكنها من ناحية أخرى

تعتبر هذا المركـز جانبا من محتويات الشعور، وهو بالتـالى لا يجاوز هذه المحتويات ولا يعلو عليها.

(٢٠) والآن: هب أننا أردنا أن نحلل خبرة الفـرد فى لحظة من اللحظات بحيث نقسّمها إلى مـحور دائم للاحساسات، وهامش قابل للتغيـر كما تقول هذه النظرية: فأين يـمكن ياترى أن نرسم هذا الخط الفاصل بين المحـور والهامش..؟ مـا هى هذه النواة التى يقال عنها أن البيئة لا تؤثر فـيها قط تأثرا ملحوظا..؟ «ما هى ماهية الذات التى لا يمكن أن تتغـير على الاطلاق..! الطفـولة، والشيخـوخة، والمرض والجنون، انبثاق خصـائص جديدة، واندثار خصائص قديمة، أنه لمن العسيـر حقا أن نضع حدا لتغيـر الذات وتبدلها.. ويضيع هذا المخلوق فى أوهام: فقـدان الذاكرة، تحول المزاج: مشـاعر مريضـة فى قلب وجوده ذاته ـ ألا يزال بعد ذلك كلـه هو الشخص الذى له تلك الذات التى نعرفها..»[1].

أن الأعـتراض الذى وجـهه هيـوم لفكرة النفس بصـفة عـامـة، يبدو أنه يصـبح اعتـراضا حاسمـا وقاطعا إذا مـا وجهه إلى هذه النظرية أعنى نظـرية: الكتلة المركزية للشعـور بصفة خاصـة: «وإلا فمن أى انطباع حـسى أمكن لهذه الفكرة أن تجىء..؟ ذلك لأنه لو كانت فكرة النفس قـد نشأت عن انطباع واحد مـعين للزم أن يظل ذلك الانطباع على حاله دائمـا لا يتغير ابان فترة حيـاتنا كلها، لأن المفروض فى النفس أن يكون وجودها قائما على هذا النحو، ولكـن ليس هناك انطباع واحد متصف بالدوام وعدم التغيـر، فالألم واللذة، والحزن والسرور، والعواطف والاحسـاسات كلها يتبع بعضها بعـضا، ويستحيل عليهـا أبدا أن يتحقق لها الوجود كلهـا دفعة واحدة. وإذن فلا يمكن لفكرة النفس أن تسـتمد من أحد هذه الانطباعات أو من غـيرها، وبالتالى فليس هنالك فكرة كهذه»[2].

---

(١) ف. هـ. برادلى: «الظاهر والحقيقة» ص ٨٠ ـ ٨١ من الطبعة الثانية.

(٢) ديفيد هيوم: «رسالة فى الطبيعة البشرية» ص ٢٥١ ـ ٢٥٢ .

(٢١) وفضلا عن ذلك فأن هذه النظرية ـ فيما يبدو ـ لا تستطيع تفسير التصورات والأحكام والاستدلالات، لأنه إذا كان التصور عبارة عن فكرة كلية جُردت من الأفراد الجزئية، فمن ذا الذى يقوم بمقارنة هذه الأفراد بعضها مع بعض لكى يجرد الكيفيات والخصائص التى يتألف منها التصور..؟ قد يقال أن الكلى هو جزئى ممثل لبقية الجزئيات، لكنا سبق أن رفضنا هذا الزعم فى مناسبة سابقة[1]. ومن ناحية أخرى: مَنْ الذى يصدر الحكم؟. هل محور الشعور هو الذى يثبت، وينفى، ويعلق قضية من القضايا..؟ أضف إلى ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور كيف تستطيع هذه الكتلة من الإحساسات أن تدرك العلاقات الجديدة بين عناصر الخبرة أو كيف يمكن أن تقوم بعملية استدلال. وإذا ما عجزت نظرية من النظريات عن تفسير هذه الجوانب الأساسية عند الإنسان، فأنها لا يمكن أن تكون نظرية مقنعة.

(٢٢) سبق أن استبعدنا النظريات اللامركزية لأنها غير كافية وهى تلك النظريات التى ترد النفس إلى مجموعة من الحالات دون أى مركز موحد يوجد بغض النظر عن مجموعة العلاقات الخاصة بين هذه الحالات.

ورفضنا أيضاً إحدى صور النظرية المركزية ـ وهى تلك النظرية التى تقبل وجود مركز موحد لكنها تعتبره الكتلة الشعورية البدنية المتصلة والمطردة. ونحن من ثم مضطرون إلى الأخذ بنظرية تسلم بوجود مركز لكنها ترفض أن يكون هو نفسه جانبا من جوانب الخبرة.

ومثل هذا المركز يمكن تصوره بإحدى طريقتين: الأولى أن نتصوره على أنه موجود بسيط أو كائن لا زمانى، أو روح قائمة فى البدن ومرتبط به ارتباط الجواد بالعربة! (إذا ما استخدمنا التشبيه الأفلاطونى الجميل). والثانية أن نتصوره على أنه مبدأ للوحدة يكمن وراء خبرة الفرد دون أن ينفصل عن هذه الخبرة، بحيث يصبح قانون الكائن الحى نفسه، ينظم طرقه فى الإدراك والتفكير والفعل، لكنه ليس له وجود بمعزل عن الكائن الحى.

(١) أثناء مناقشة فكرة هيوم ـ راجع فيما سبق فقرة رقم ١٠ (المترجم).

(٢٣) أما التصور الأول للنفس أعني تصورها على أنها موجود بسيط. فلا شك أنه يمتاز بقدرته على حل مشكلة الهوية الذاتية للفرد، لكنه من ناحية أخرى يورطنا في مشكلات لا حل لها.

أولاً: سوف نعجز عن تفسير العلاقة بين النفس والجسم تفسيرا مقنعا لأنهما يصبحان كائنين من طبيعتين مختلفتين أتم الاختلاف.

ثانياً: سوف تبدو النفس في هذه الحالة لا ضرورة لها أو على الأقل بغير نفع واضح: «إذا ما جعلنا هذه الوحدة ..unit[١] شيئا متحركا في حركة موازية لحياة الإنسان، أو بالأحرى شيئاً لا يتحرك وإنما يقف حرفيا في علاقة مع التنوعات التي تتعاقب على حياة الإنسان، فأن ذلك لن يساعدنا كثيراً. وسوف تكون نفس الإنسان في هذه الحالة زائدة تقريبا كنجمه في السماء (إن كان له نجم) الذي ينظر إليه من عل دون أن يكترث كثيرا. إذا ما فني هذا الإنسان»[٢]. ثالثاً: إذا ما افترضنا أن هناك تيارا مستمرا لمجرى خبرة الفرد وعلى طول هذا المجرى توجد وحدة هي التي نسميها بالنفس، فأننا إذا ما أخذنا بهذه النظرية ننجرف يقينا إلى إحراج منطقي: «فإذا كان الموناد يملك التنوع كله الذي نجده عند الفرد أو جانبا معينا منه، فأن علينا في هذه الحالة ـ حتى إذا ما وجدنا في ذلك هوية الذات ـ أن نوفق بين هذا التنوع وبساطة الموناد. وإذا كان الموناد من ناحية أخرى يقف معزولا إما بغير خصائص على الاطلاق، أو بخاصية واحدة منعزلة، فأنه قد يكون شيئاً جميلاً في حد ذاته، لكن من السخف أن نسميه نفسا»[٣].

---

(١) المقصود بالوحدة هنا: الروح أو النفس أو الجوهر الفرد أو الموناد monad كما يتضح من عبارة برادلي التالية. وكلمة الموناد نفسها التي شاعت في فلسفة ليبنتز بصفة خاصة كلمة يونانية معناها الوحدة. وبرادلي هنا ينتقد النظرية الجوهرية Substantial عن النفس أو الروح التي ترى أن الروح «جوهر» أو «كيان» أو عنصر له وجود قائم بذاته حال في البدن وهو من طبيعة مخالفة لهذا البدن، وهي نظرية قريبة من الفهم الشائع عن الروح والمشكلة هنا هي علاقة هذا العنصر بالتنوعات التي لا حَد لها في حياة الإنسان (المترجم).

(٢) ف. هـ. برادلي: «الظاهر والحقيقة» ص ٨٦ ـ ٨٧ من الطبعة الثانية.

(٣) نفس المرجع ص ٨٧ .

(٢٤) تبقى نظرية واحدة هي القول بأن النفس الموحِّدة ليست موجودا بسيطا مستقلا، لكنها فعل بواسطته يجمع الفرد ما يبدو أنه يساعده في حفظ وجوده. هذا الفعل هو المبدأ الموحد لمحتويات خبرة الفرد بحيث تكون واحدة في أية لحظة رغم تعدد المحتويات وتنوعها، أنه الشرط الذى بدونه تصبح الرغبة والنفور، والانتقاء والرفض أمورا مستحيلة. وبدون افتراض من ناحية أخرى لا يستطيع الفرد أن يشعر ويدرك ويفكر. أنه الصورة أعنى الخاصية الأساسية للفاعل السيكوفزيقى التى تجعله ينتقى العناصر ـ مادية كانت أو روحية ـ التى لا غنى عنها لوجوده. وفى كلمة واحدة: المركز الموحد: هو الفعل المتضمن فى عملية الانتباه[١].

غير أن الانتباه لا يمكن تصوره دون موضوع سواء أكان هذا الموضوع داخليا أم خارجيا. ومن هذه الثنائية: الانتباه إلى شيء ما تتألف نظرتنا إلى النفس، فالانتباه هو

---

(١) يعرف الفرد بأنه الكل المتحد الذى يقوم بعمل رئيسى واحد فى وقت معين (انظر فيما بعد الفصل الثانى فقرة رقم ٨ وما بعدها) فهو كل عضوى، ونحن لا نعنى بهاتين الكلمتين أنه كائن حى بالمعنى الموضوعى لهذا اللفظ. لكنا نعنى بتصور «الكل العضوى» طريقة فى السلوك تعتمد على تعاصر أفعال (أى وقوعها فى وقت واحد) الأجزاء التى يتألف منها هذا الكل بتلك الطريقة التى تؤدى إلى تمركز الكل فى عمل رئيسى واحد فى وقت معين. وسوف نلاحظ أن تحليل الفرد إلى أجزاء متحدة الاتجاه فى أفعالها ليس إلا دراسة موضوعية، أو هو على أحسن الأحوال دراسة تالية ـ وإن كانت ذاتية ـ لموقف لا يمكن مطلقا دراسته دراسة ذاتية أثناء عملية السير. لكنه يمكن فقط أن يخبره الفاعل كفعل، والفاعل السيكوفزيقى فى حالة الفعل ليس شيئا بالنسبة لنفسه سوى فعل، فهو لا يشعر بأية أجزاء أو أعضاء وهى تعمل، أو حتى بتكوينه العضوى ككل وهو يعمل، مفترضين بالطبع أن العضو الذى نتحدث عنه أو التركيب العضوى كله يعمل بطريقة تامة وكاملة. فالفاعل فى نظر نفسه هو مجرد شفافية. انظر إلى نفسك فى حالة الرؤية: تجد أنك لا تكون على وعى بعينك التى هى عضو الرؤية أو الإبصار كلا ولا تكون على وعى بتكوينك العضوى ككل. فأنت فى مثل هذه اللحظة لا تتألف إلا من رؤية شيء ما. وأنت فى نظر الملاحظ الخارجى جسم، فى حين أنك فى نظر نفسك فعل. وحين نشير ـ فى الصفحات القادمة ـ إلى الذات ونقول أنها الجسم وهو منتبه فليكن واضحاً أننا نضع فى ذهننا التفرقة بين الواقعة كما تلاحظ موضوعيا والواقعة كما يخبرها الفاعل. وطالما أن الواقعة فى حالة الخبرة لا يمكن أن تكون إلا كما تخبر أى أنها لا يمكن أن توصف وصفا كافيا فى كلمات، فلابد أن نقنع بوصف الواقعة كما تلاحظ وتحلل موضوعيا.

الجانب الذاتي، وما ننبه إليه هو الجانب الموضوعي. والنفس هي وحدة «الذات والموضوع» أو هي ثنائية «الصورة والمادة» ـ والصورة هي فعل الانتباه. والمادة هي الموضوع الذي يقع عليه الانتباه. ومن الواضح أن الجانبين لا يمكن أن ينفصلا على الرغم من أنهما يمكن أن يتمايزا. فالفرد المنتبه وموضوع انتباهه يتضمن كل منهما الآخر، والواحد منهما مستحيل بدون الآخر. وهذان الجانبان ـ الجانب الذاتي والجانب الموضوعي ـ لازمان لتكوين الخبرة أيا كان نوعها: منهما تبدأ الخبرة، وبهما معا تستمر، وليس في استطاعتنا مطلقا أن نحللهما ونردهما إلى فرد منتبه بدون موضوع أو إلى موضوع بدون الفرد المنتبه. فالجانبان متضامنان وكل منهما يتضمن الآخر، والصفحة البيضاء Tabula Rosa التي تحدث عنها «لوك ـ Locke» لم تكن أبدا بيضاء في يوم من الأيام، كلا، ولا كانت صفحة بالمعنى السلبي المتقبل Passive لهذه الكلمة، لكنها كانت باستمرار: يفعل ـ ينتبه (أي فعل الانتباه).

(٢٥) ويتخذ الجسم في حالة الانتباه وضعا خاصا أو موقفا معينا إزاء الموضوع الذي ننتبه إليه، وهذا هو السبب في أن الانتباه يكون في الغالب مصحوبا بحركات معينة للجسم. لكن هذه الحركات لا هي سبب الانتباه ولا هي نتيجته، وإنما هي جزء منه فهي تعبر عنه تعبيرا مكانيا. فمن المألوف في حالة الانتباه أن يميل المرء إلى الأمام، أو أن يدير إذنه تجاه مصدر الصوت، أو أن يرفع حاجبيه أو يخفضها... الخ. وهذه الحركات الجسمية تجعل عملية الاختيار أو الانتقاء ممكنة وهي العملية التي تعتبر الخاصية الجوهرية للانتباه. إذ عن طريق الوضع المناسب للجسم يحدد الفاعل المجال الذي ينتبه إليه وسط البيئة المحيطة به. والانتباه الإيجابي لموضوع معين يصحبه بالضرورة قمع لجميع الجوانب الأخرى. والجانبان ـ الإيجابي والسلبي للانتباه يسهلهما الوضع الصحيح الذي يتخذه الجسم أثناء عملية الانتباه. ومثل هذا الوضع المناسب يعمل كعامل انتقاء، فيفضل التقاط أشياء معينة ويمحو في نفس الوقت موضوعات أخرى: «أن البحث عن شيء معين يتخذ وضعا يسهل الاستجابة لرؤية هذا الشيء والتعرف عليه. والإصغاء يتخذ وضعا يسهل الاستماع لأصوات معينة.

معينة. ومن ثم فأن الإصغاء بإمعان قد يسد عليك الطريق إلى ملاحظة شيء مفقود يجعلك لا تلاحظ الأصوات التي لابد أن تجذب انتباهك في وقت آخر. وباختصار فأن الاستعداد والتهيؤ لعمل ما هو في نفس الوقت عدم استعداد وعدم تهيؤ بالنسبة لأعمال أخرى»[1].

(٢٦) الانتباه ليس ملكة بالمعنى الذى ينظر فيه إلى الفرد على أن لديه «قدرة» أو «قوة» أو ملكة الانتباه هى التى تجعله قادرا على الانتباه، بمعنى أنه إذا ما انتبه بالفعل - فأن ذلك يحدث بمساعدة تلك الملكة الموجودة بالقوة، بل أن الذات لا تكون ذاتا إلا لأنها تنتبه فعلا وباستمرار. انظر إلى نفسك فى أية لحظة وسوف تجد أن هناك شيئاً يشغل انتباهك سواء أكان هذا الشيء احساسا أم فكرة أم شعورا... الخ. وليست هناك لحظة واحدة فى حياة الفرد يمكن أن تخلو من الانتباه خلوا تاما، فالجسم الذى لا ينتبه - ولو أدنى انتباه هو جسم لا نفس له. وحتى فى حالة النوم وغيرها من الحالات اللاشعورية يكون الفرد منتبها إلى مضمون موضوعى، ولا يهم مدى الضآلة التى يكون عليها هذا المضمون. ولو أن حواس النائم كانت موصدة تماما عن العالم الخارجى لكان معنى ذلك أن أكثر الأصوات ضجيجا لن يوقظه. ويجمل بنا هنا أن نلاحظ أن الأم النائمة قد لا توقظها حركة المرور الكثيفة التى يعلو ضجيجها خارج نافذة غرفتها، فى حين أنه من المرجح جدا أن توقظها أقل حركة يحدثها طفلها، وهذا لا يعنى فقط أن الانتباه مستمر أثناء النوم، لكنه يعنى أيضاً أن الانتقاء والاختيار لما هو هام وضرورى موجود فى مثل هذه الفترة التى يغيب فيها الوعى الكامل.

والواقع أن الإدراك قد يكون من الضآلة بدرجة تجعلنا لا نلاحظه، وهذه الإدراكات التى غالبا ما لا نشعر بها هى التى يسميها (ليبنتز) بالإدراكات الضئيلة petites perceptions.. ويوضح لنا ليبنتز هذه الإدراكات الضئيلة بصوت البحر الذى نسمعه حين نكون بجوار الشاطىء: «اننا لكى نسمع هذا الصوت كما يحدث

(١) د. س. وودورث R. S. Woodworth : «علم النفس» ص ٣٢ .

لنا عـادة، فلابد لنا من أن نسـمع الأجزاء التى يتألف منهـا الصوت كلهـا، أعنى أن نسمع الأصوات التى تحدثها كل موجة على حدة، على الرغم من أن كل صوت من هذه الأصوات يبلغ حداً من الضآلة بحيث لا يمكن أن يسـمع إلا من خلال التركيبة الجمعية التى تأتلف فيها هذه الأصوات بعضها مع بعض، ومعنى ذلك أننا لا نستطيع فى حالـة زمجرة البـحر أن نسـمع الأصوات لو أننا عـزلنا الموجة الـتى أحدثتـها عن غيرها ولاحظناها بمفردها. ذلك لأن حـركة هذه الموجـة وحدها لابد أن تحـدث فينا أثرا غاية فى الضآلة ولابد أن يكون لدينا إدراك لكل صـوت من هذه الأصوات بالغا ما بلغت ضآلته، وإلا لما كان لدينا إدراك لمائة ألف من الأمواج، ذلك لأن اللاشىء لو تكرر مائة ألف مرة لما أصبح شيئاً»[1].

(٢٧) عملية انتباه إذن عملية مـستمرة ومتصلة. والقطاع العرضى للذات فى أية لحظة من اللحظات يـتألف من الجـانب الذاتى للانتـبـاه والجانب المـوضوعى لمجـال الانتباه. ومن الواضح أن عـملية الانتباه بوصفـها فعلا لفاعل سـيكوفزيقى هى دائما شىء واحد. وهى هى نفسـها، إذ لا توجـد اختلافـات كمية أو كـيفيـة بين الحالات المختلفة للانتـباه. وقل مثل ذلك فى أى فعل بما هو كذلك، فالرؤية واحـدة باستمرار وهى هى، والمرئيات هى التى تخـتلف وتتنوع. والسمع واحد دائمـا والأصوات هى التى تختلف وتتنوع. وتلك هى الحـال نفسها مع الانتبـاه وموضوعه: فالانتـباه واحد لكن مجال الانتـباه يمكن أن يضيق أو يتسع تبعـا لما يختاره الفرد المنتبـه. والانتباه فى اتسـاع مجاله أو ضـيقـه لا يغيـر من طبيـعتـه. فمن الخطأ أن ننسب هذا الاتـسـاع أو الضيق إلى الانتبـاه ذاته كما تفعل عادة فى حـياتنا اليومية. والواقع أنه بسبب اتساع مجال الانتباه أو ضيقه ـ زيادة امتداده أو زيادة كثافته ـ لا تكون الذوات المختلفة كلها واحدة فـى ثرائها وغناها، كـلا ولا يمكن للفرد الواحـد أن يكون دائماً واحـدا وهو نفسه باسمرار فيـما يتعلق بموضوع الانتباه. وقد يعترض معـترض على ذلك فيقول: أن الاختلافات فى هذه الحالة سوف ترد كلها إلى الظروف الخارجية، وأن الفرق بين

(١) «علم المونادThe Monadology» ـ ترجمة روبرت لاتا Robert Latta الطبعة الأولى ص ٣٧١ .

«نفس» و«نفس» أو ذات وذات سوف تستمد من الخارج لا من الداخل، ومن ثم فالظروف الخارجية المحيطة بالفرد هى التى تجعله على ما هو عليه. غير أن هذا الاعتراض يحرم الانتباه من أخصّ خصائصه وهو الاختيار والانتقاء. أن النفس أو الذات تتألف مما يختاره الفرد المنتبه من الظروف المحيطة لا من مجموعة العناصر المحيطة التى تشكل نفسها فى نمط معين. أن هذه العناصر ليست إلا المادة الخام التى يختار منها كل فرد ويشكل منها ذاته بطريقة مميزة فريدة تجعله فى النهاية فردا عينيا حقيقيا: «أن الذات الحقيقية هى شىء يصنع ويكتسب ويتجمع ببذل الجهد والتعب وليست شيئاً يعطى لنا لكى نستمتع به»[1].

(٢٨) أن فعل الانتباه يقبع خلف حياة الفرد النفسية بأسرها، ومما يبدو لنا أنه تنوع فى الأفعال السيكولوجية ليس فى حقيقة الأمر سوى تنوع للجانب الموضوعى، فليس هناك سوى فعل أساسى واحد هو الانتباه، ثم موضوعات متعددة ننتبه إليها فى أوقات مختلفة: ففى الإدراك الحسى أنتبه إلى موضوعات حسية، وفى الإدراك العقلى أنتبه إلى محتويات عقلية، وحتى الأفعال التى تبدو فى ظاهرها مختلفة عن تلك الأفعال اختلافا واسعا مثل أفعال: الإدراك (المعرفة) والنزوع Cognition and Conation يمكن كذلك ردها إلى هذا الفعل الأساسى نفسه: أعنى الانتباه، مع رد الاختلافات إلى الموضوعات التى ننتبه إليها نفسها، ويكفى أن نلاحظ أن للمعرفة والنزوع نفس خصائص الفعل الأساسى (الانتباه) مما يبرر لنا القول بأنهما معا يمكن ردهما إلى فعل الانتباه نفسه. «يمكن أن يستغرقنا الفعل تماما كما يمكن أن يستغرقنا الإدراك أو التفكير. وكذلك الحركات ـ ما لم تكن آلية ـ تعوق الأفكار، والعكس بالعكس، فالأفكار بدورها ـ ما لم تكن سلسلة من التداعى ـ تعوق الحركات وتوقفها. أنه من المستحيل عليك أن ترفع حملا ثقيلا وتستمر فى عملية التفكير، استحالة أنْ تمعن النظر فى النقطة الموجودة على حرف (ف) وتواصل الحركة. أن حالة السكر، والتنويم المغناطيسى، والجنون وكذلك حالة الراحة أو

---

(١) برنارد بوزانكيت B. Bosanquet: «مبدأ الفردية والقيمة» ص ٣٣٨ .

الانهاك تؤثر فى الإدراك العقلى كما تؤثر فى هزة الأعـصاب سواء بسواء. والسيطرة على الأفكار مع السيطرة على الحركات فى وقت واحد تحتاج إلى «جهد». وكما أن هناك جهدا Strain ذا خصائص معينة فى عملية الإصغاء أو التحديق بإمعان، يقترن به مصاحب عضلى، فهناك بالمثل، جهد متميز بخصائص معينة فى عملية التذكر أو اعنات الـذهن recollection and intellection ومن المرجح أن يكون لذلك الجهد قرين بدنى مساو أساسا للواحد منهما.. وحين تترابط الحركات فأن فعل الانتباه يكون مطلوبا تماماً كما هو مطلوب للربط بين الانطباعات الحسية. وحين تترابط هذه التداعيات ترابطا وثيقا فأن عملية فكها تصبح صعبة، وتتساوى صعوبتها فى الحالتين معا»[1].

(٢٩) ولكن قد يسأل سائل: ألا يقال أننا فى بعض الأحيان نكون فى حالة «لا انتباه»..؟ لو أن السائل كان يعنى بكلمة «لا انتباه» هذه الغياب الكامل للانتباه فسوف أجيبه فى حسم قاطع كلا. ذلك لأن الانتباه موجود باستمرار، وعدم الانتباه إلى شىء بعينه إنما يعنى الانتباه إلى شىء آخر، وفضلا عن ذلك فأن موضوع الانتباه يجب أن يفهم على أنه يشمل مدى واسعا من الدرجات. ونحن فى استخدامنا لكلمة «الانتباه» ، وتطبيقها على هذه الدرجات جميعاً نستطيع أن نقول أنها تشبه «درجة الحرارة». فكما أن درجة حرارة شىء من الأشياء قد تكون أقل بكثير من نقطة التجمد (أعنى تحت الصفر بكثير) فكذلك قد تكون درجة الانتباه فى بعض الحالات غاية فى الضآلة لكن الانتباه مع ذلك موجود، ولو أننا فهمنا الانتباه بهذا المعنى الذى يجعله يشمل مدى واسعا جدا من الدرجات الخاصة بالموضوع الذى ننتبه إليه، فلا يمكن أن تقوم لهذا الاعتراض قائمة بعد ذلك. وقد تفيد الفقرة الآتية التى اقتبسناها من «جون لوك» فى توضيح هذا المعنى: «أما القول بأن هناك أفكارا تبقى منها هذه المجموعة أو تلك بشكل دائم فى ذهن الإنسان وهو فى حالة اليقظة[2]، فهذا ما يقتنع به كل إنسان من خبرته الخاصة. على الرغم من أن الذهن

---

(١) جيمس وورد: «مبادىء علم النفس» الطبعة الأولى ص ٦٧ .

(٢) سبق أن رأينا أن الانتباه مستمر حتى أثناء النوم.

يعمل فيها بدرجات من الانتباه متفاوتة[1]، فهو أحيانا يحصر نفسه بحماس زائد فى تأمل بعض الموضوعات، ويقلب أفكار هذه الموضوعات من جميع جوانبها ملاحظا علاقاتها وظروفها، ومهتما برؤية كل جانب على حدة بسرور زائد وانتباه كبير حتى أنه ليوصد الباب أمام جميع الأفكار الأخرى، دون أن يلاحظ الانطباعات العادية التى تطبع الحواس عندئذ، وهى الانطباعات التى كان لابد أن تحدث ـ فى وقت آخر ـ إدراكات نحس بها احساسا واضحا. وفى أوقات أخرى يكاد الذهن لا يلاحظ سلسلة الأفكار التى تتوالى على الفهم دون أن يوجهها أو يتعقب أيا منها. وفى أحوال أخرى نراه يتركها تمر ـ تقريباً ـ دون أن يلحظها تماما كما لو كانت ظلالا باهتة لا تحدث أى انطباع»[2].

ومن هنا فلا يوجد بين الانتباه واللاانتباه ذلك الاختلاف الذى يوجد بين الوجود واللاوجود، فليس ثمة سوى اختلاف فى درجة الانتباه: فكلما ازداد تركيز الانتباه على موضوع معين، ازداد انحسار الانتباه عن موضوعات أخرى، وكلما ركزت انتباهى بامعان على «أ» انحسر انتباهى بالضرورة عن «ب». غير أن«برادلى» يرى رأيا آخر فهو يقول: «أن مجرد مثول موضوع معين أمامى أو عدة موضوعات لا يعد هو نفسه انتباها.. فأنا لا أنتبه بمجرد إدراكى لموضوع ما أو تفكيرى فيه، لكننى أبدأ فى الانتباه حين أجاوز ذلك بحيث أجعله موضوعى أنا my object»[3]. لكن هل يمكن أن يكون هناك ظل من شك فى أن الإدراك أو التفكير هما دائما إدراكى أنا. وتفكيرى أنا، أعنى أنه دائما ملكى ودائما خاص بى..؟ وفضلا عن ذلك فأن الإدراك أو التفكير الذى لا أنتبه إليه لا يكون موجودا من أجلى على الاطلاق. والواقع أنه لا يوجد أمامى من الموضوعات إلا ما أنتبه إليه بوصفه إدراكا حسيا أو

(١) على القارئ أن يفهم من عبارة «درجات الانتباه» أنها تعنى اختلافات وفروقا فى موضوع الانتباه، لا فى فعل الانتباه بما هو كذلك.

(٢) «مقال فى العقل البشرى» نشرة وورد لوك، المجلد الأول، الفصل التاسع عشر، القسم رقم ٣، ص ١٥٩.

(٣) ف. هـ. برادلى: «الانتباه الإيجابى» مجلة A. Wolf عدد ٤١ ص ٣.

فكرة أو شعورا أو حركة أو أيا ما كان نوعه. ويعرف جون ستيوارت مل Mill الشيء بأنه الإمكان الدائم للإدراك، وهذا حق. والإدراك يصبح مستحيلا بدون الانتباه، ومن هنا كان من الصواب أيضاً أن نعرف الشيء بأنه الإمكان الدائم ليكون موضوعاً للانتباه. ومن ناحية أخرى فأننا نستطيع هنا أن نستفيد من تعريف «ليبنتز» للذهن بأنه الإمكان الدائم لعملية الإدراك، وإذا ما استبدلنا الواقع الفعلى بمجرد الإمكان، والانتباه بدلاً من الإدراك، لزم أن نقول أن الذهن هو الواقع الفعلى الدائم لعملية الانتباه.

صحيح أننى كلما ركزتُ انتباهى فى إدراك معين أو فكرة بعينها. امتلكته واستحوذت عليه بشكل عميق وأقوى: لكن ذلك لا يتعارض مع القول بأن الإدراك الشاحب أو الفكرة الباهتة هما أيضاً إدراكى وفكرتى على الرغم من أن درجة استحواذى عليهما تكون أقل.

ويرى «برادلى» من ناحية أخرى أن الانتباه ينبغى ـ لا أن يكون له موضوع فحسب ـ بل أيضاً: «أن يتضمن استبقاء والمحافظة على هذا الموضوع، ولهذا فهو يتضمن بعض التمهل والتأنى some delay»[1]. والواقع أن هذا الاستبقاء أو هذه المحافظة التى يتحدث عنها برادلى هى علامة تتميز بها بعض حالات الانتباه لكنها ليست سمة ضرورية للانتباه الخالص والبسيط، وإلا فلن يكون فى استطاعتنا أن نرسم خطا فاصلا يحدد مدة الزمن التى نستبقى فيها الموضوع الذى ننتبه إليه ـ أعنى أن نرسم خطا ونقول: تحت هذا الخط لا يكون الفعل انتباها، وفوقه يمكن أن يعد انتباها، فمن الواضح أن مثل هذا الخط الذى يعين الحدود بين المنطقتين لا يمكن رسمه.

(٣٠) ويجمل بنا هنا أن ننتهى من مناقشة ذلك التقسيم الشائع للانتباه ـ ذلك التقسيم الذى قد يضللنا ويجعلنا نقع فى خطأ الظن بأن الانتباه على أنواع مختلفة،

---

(١) نفس المرجع ص ٣ .

إذ كثيراً ما يقال أن الانتباه ينقسم إلى: انتباه إرادي، وانتباه لا إرادي. وهم يقصدون بالانتباه الإرادي ذلك الانتباه إلى بعض الأشياء أو بعض الأفكار بجهد من الإرادة. أما الانتباه اللاإرادي فهم يقصدون به ذلك الانتباه الذي تجذبه طبيعة الموضوعات ذاتها التي تسترعي الانتباه، مثال ذلك: الصوت المدوي، وومضة الضوء القوية. وبعبارة أخرى يقال عن الانتباه أنه إرادي حين يتم رغماً عن إرادة الشخص المنتبه. غير أن هذا التقسيم يقع في مغالطة منطقية هي «مغالطة التسليم بالشيء قبل البرهنة عليه»، فهو يقوم على افتراض أسبقية الإرادة على الانتباه، أو أنها على الأقل مقترنة ومصاحبة للانتباه. فإذا ما وجدت الإرادة قبل الانتباه أو معه سمي انتباها إراديا، وإذا غابت الإرادة، أو إذا ما سبقت إرادة الانتباه إلى شيء آخر الاتجاه الجديد الذي يتجه إليه الانتباه، سُمي الانتباه في هذه الحالة انتباها لا إراديا. لكن أسبقية الإرادة على الانتباه أو ملازمتها له، أمر مشكوك فيه، لأن الإرادة هي نفسها نوع خاص من الانتباه يتميز فيه الموضوع الذي ننتبه إليه بخصائص معينة. وهذه الخصائص التي تجعل الموقف السيكولوجي موقفا إراديا سوف تكون موضوعا لفصل خاص[1].

لا شك أن الظروف التي تؤثر في توجيه الانتباه نحو موضوعات معينة دون موضوعات أخرى، تكمن إلى حد ما - إن لم يكن إلى حد كبير - في طبيعة الموضوعات التي تسترعي الانتباه: فالضوء اللامع، والصوت المدوي، أكثر ترجيحا لجذب الانتباه من الصوت الخافت والصوت الضعيف. وقل مثل ذلك في الموضوع الضخم فهو أكثر احتمالا لجذب الانتباه من الموضوع الصغير. وأكثر الشروط الموضوعية كلها أهمية في جذب الانتباه هو التغير الفجائي فتوقف الجلبة والضجيج فجأة أو بدايتهما فجأة من المحتمل جدا أن تجذب الانتباه، وتلك هي الحالات التي يقال فيها أن الانتباه لا إرادي.

لكن ما السبب الذي يجعل الضوء اللامع أو الصوت المدوي يجذب الانتباه أكثر من الضوء الخافت أو الصوت الضعيف..؟ لماذا كان الموضوع الجديد الذي

---

(١) انظر فيما بعد الفصل الثالث عن الإرادة (المترجم).

يظهر فجأة في مجال الانتباه يسترعي الانتباه بشكل قوى..؟ السبب دائما هو نفع الفرد ومصلحته. أو بعبارة أوضح: المحافظة على وجود الفرد وبقائه هى التى تحدد ما ينتبه إليه وما لا ينتبه إليه. ومن هنا فأن الضوء اللامع أو الصوت المدوى، أو الظهور المفاجىء لموضوع ما، قد تكون كلها مصادر خطر تهدد هذا الوجود. ولهذا فاننا بطبيعة تكويننا العضوى نفسه ننتبه بسرعة إلى مثل هذه الأشياء لنتجنبها أو لنحترس منها. وسواء أكانت الظروف فى ظاهرها ذاتية أم موضوعية فأن النفع الحقيقى للفرد هو الذى يحدد باستمرار اتجاه الانتباه. ولو افترضنا أن طبيعة تكويننا العضوى كانت على نحو آخر، فربما جذب انتباهنا الضوء الشاحب لا اللامع والصوت الخافت لا المدوى.

وما أشرنا إليه على أنه «نفع الفرد ومصلحته» ليس شيئاً آخر سوى «لذة الحياة» التى هى نفسها جزء وجانب من الحياة.. ولذة الكائن الحى هى أن يستمر فى الحياة، وأن يجدد نفسه باستمرار كحياة جديدة.. ولا يخلو منها لون من ألوان الحياة، فلذة الحياة هى العامل المشترك بين الكائنات جميعاً: الأنواع الفطرية الأنواع التى لا تتحول إلى نوع آخر، من أضأل الحيوانات إلى الإنسان. وإنك لتجد هذا الطابع المشترك فى عدة ملايين مختلفة من الأنواع بحيث لن تفشل ولن تخطىء ولو مرة واحدة فى ملاحظتها: فعقول الأفراد المتنوعة تنوعا لا حد له، والزواحف، والأسماك، والنحلة، والنملة، والأخطبوط ـ هى أنواع من الحياة قد يبدو بعضها غريبا من حيث الذهن أو شكل الجسم ـ إلا أنها تشترك جميعا ـ مهما اختلفت ـ فى تلك السمة الدائمة وهى: الاندفاع نحو الحياة، والاستزادة منها، وهى سمة يمكن أن نسميها لذة، وهى لذة موجودة، ويمكن لمن يتساءل عنها أن يتعقبها طوال الأشكال التى مرت بها الحياة عائدا القهقرى من حياة الإنسان نفسها ـ ليجد أن اللذة أصبحت دافعا أعمى، ثم ليجد أن الدافع قد تنحى ليصبح باعثا لا عقليا، وقد يكون هو الذهن أيضاً..»[١].

(١) تشارلز شرنجتون C. Sherrington الإنسان وطبيعته Man on his nature ص ١٩٣ .

وهذا الميل الداخلى عند الإنسان كما هى الحال فى كل موجود طبيعى آخر سواء بسواء، يجعله يرد جميع التغيرات بتلك الطريقة التى تعود عليه بحفظ توازنه ووحدته الخاصة، هذا الميل الداخلى عند الإنسان هو ما يسميه «أسبنوزا» بالنزوع الأساسى Conatus للكائن إلى حفظ ذاته، ونزوع الإنسان هو ماهيته: فهذه الطريقة الخاصة من السلوك فى أى موقف جزئى هى التعبير عن «نزوعه» تحت ظروف اللحظة الحاضرة. وباختصار: نزوع الإنسان هو إرادة الحياة عنده، وهو ببساطة ماهيته: «التى يخرج منها بالضرورة جميع تلك الأفعال التى تتجه إلى «المحافظة على ذاته».. وطالما أن ماهية الإنسان ذهنية كما هى جسمية سواء بسواء فأن الإنسان يشعر بهذا الجهد الذى يبذله، أعنى أن الإنسان لا يتجه إلى تدعيم وجوده الجسمى والذهنى فحسب، لكنه يعرف هذا الميل ويشعر به[1].

(٣١) ولابد أن يفهم «نفع الفرد ومصلحته» بالمعنى الضيق والواسع على السواء، فهو يشمل المنافع الدائمة والعابرة فى آن معا، وانشغالات الفرد الوقتية توجه انتباهه لصالح ما يتصادف أن ينشغل به فى لحظة حاضرة أو منذ لحظة قصيرة مضت. وكذلك فأن موقفه العقلى فى لحظة ما يفيده فى تنظيم انتباهه وتوجيهه. والنفع العابر ـ فى أبسط صوره ـ يمثله موقف الفرد حين يلقى عليه شخص ما سؤالا فى الوقت الذى يكون فيه منتبها إلى شىء ما: «إذا سألت سائل ـ أو إذا سألت نفسك ـ عن الطابع المعمارى لساعة البرج القائمة أمامك، فأنك سوف تنتبه إلى طابعها المعمارى. لكن من المرجح جداً ألا تلاحظ الوقت الذى تشير إليه الساعة. أما لو سألك عن الوقت فسوف تلاحظه، لكن من المرجح جداً ألا تلحظ الطابع المعمارى للبرج أو حتى الطريقة التى كتبت بها الأرقام على واجهة الساعة: اللهم إلا لو سألك هل هى أرقام عربية أم رومانية ... الخ»[2].

تلك هى المنافع العابرة أو المؤقتة، لكن هناك أيضاً المنافع الدائمة التى تصلح للمحافظة على وجود الذات بما هى كذلك. وبين هذه وتلك سوف تجد باستمرار

---

(١) انظر هـ. هـ. يواقيم: «دراسة فى كتاب الأخلاق لاسبنوزا» ص ١٩٣ .

(٢) أ. ولف J. Ward دائرة المعارف البريطانية (١٩٤٥) مادة «الانتباه».

أثرا دائما لتجربة الفرد المباشرة، أعنى أثرا ـ كبر أو صغر ـ لمزاجه ونظرته المستمدة من تربيته السابقة: «فالناس يوجهون انتباههم إلى موضوعات تختلف باختلاف منافعهم، وباختلاف المجالات التى تنتمى إليها هذه الموضوعات. وأنك لتجد من الناس أفرادا يجذب انتباههم فى محتويات صحيفة من الصحف موضوعات تختلف باختلاف تجاربهم السابقة»(١).

(٣٢) معنى ذلك أن الانتباه عملية انتقاء ورفض: انتقاء لما يبدو أنه يلبى منافع الفرد ورفض لما يبدو عكس ذلك. والفرد فى هذا النشاط الانتقائى يأخذ ما يساعده على حفظ بقائه، ويتجنب ما يضر هذا البقاء ثم لا يكترث بما هو محايد. وتميل بيئة الفرد فى هذا النشاط إلى الاطراد، ومن هنا فأننا نقول أن هناك اطرادا فى الطبيعة، والسبب أننا نصنف محتوياتها تبعا لنفعها لنا. ومعنى ذلك أن الاطراد فى الطبيعة ليس إلا اطرادا فى خبرة الفرد، لأن الطبيعة لا تحتوى فى الواقع على شيئين متحدين تماما، وإنما تتألف من أفراد فريدة فى نوعها Unique خصوصا فيما يتعلق بموضوع الحياة: «فالحياة فردية تماما كما هى الآن وكما كانت باستمرار. فليس هناك شىء اسمه «الكلى» فيما يتعلق بموضوع الحياة، لأن أية محاولة لتعريف الحياة لابد أن تنطلق من تصور «الفرد» وإلا فلن تكون حياة»(٢). معنى ذلك أن الطبيعة لا تحتوى على شيئين متحدين اتحادا تاما فى هوية واحدة. ونحن حين نوحد بين شيئين فى هوية واحدة، فاننا نفعل ذلك لعجزنا عن التعرف على ما بينهما من اختلافات خصوصا إذا كان الأمر يتعلق بمنفعتنا، فالأبقار أمامنا دائما واحدة وهى هى ـ لا لأنها فى الحقيقة يتحد بعضها مع بعض فى هوية واحدة، ولكن لأنه يبدو أنها جميعاً تلبى نفعنا بطريقة واحدة. وتبدأ فردية البقرة فى الظهور حين يكون نفع الفرد مرهونا بالعثور على السمات المميزة لتلك البقرة كما هى الحال فى الفنان الذى يريد أن يرسم أو يبرز هذه الفردية. وحين نعرف فئة ما بأن أعضاءها تجمعهم هوية واحدة

---

(١) نفس المرجع.

(٢) تشارلز شرنجتون: «الإنسان وطبيعته Man on his nature» ص ١٤٣ .

معتمدين على اطرادهم فاننا نغض الطرف بالفعل عن نقاط الاختلاف الموجودة بين هؤلاء الأعضاء لأنها لا نفع فيها بالنسبة لأغراض التعريف، واغفال نقاط الاختلاف الموجودة بين الموضوعات يبدو أنه واحد، وهو لهذا يشكل فئة واحدة هى التى أطلق عليها «ليبنتز» اسم «هوية اللامتميزات identity of indiscernibles ويقول ليبنتز فى كتابه «علم المونادMonadology» لابد أن يختلف كل موناد عن غيره من المونادات الأخرى، إذ لا يوجد فى الطبيعة شيئان متشابهان أتم ما يكون التشابه بحيث يكون من المستحيل أن نجد بينهما فرقا داخليا أو على الأقل فرقا يعتمد على كيف داخلى أو صفة ذاتية.. intrinsic»[(١)].

ويواصل كل فرد فى هذا العالم المتعدد الأشكال البحث عما ينفعه ويجعله يتكرر فى مجال الانتباه، ويواصل فى الوقت ذاته النفور مما يضره ويؤذيه ولا يجعله يتكرر إلا نادرا، وهو من ناحية ثالثة يواصل الحياد مع الموضوعات التى لا تضر ولا تنفع. وعن طريق الانتقاء بهذا الشكل تطرد خبرة الفرد وتتشكل بحيث منفعته دائما هى المركز: «قد يراقب جمع غفير من الناس أشعة القمر وهى تسقط على أمواج الشاطىء فى ليلة مقمرة من ليالى الصيف، لكن كلا منهم لن يرى إلا الطريق الفضى الذى ينساب تحت قدميه فى خط مستقيم»[(٢)]. وكل فرد فى خبرته له بالمثل طريقه الخاص ومركزه ومداه المعلوم.

(٣٣) الانتباه بوصفه عملية انتقاء ورفض يجعل من التنوع المطلق للعالم الموضوعى «كونا universe»[(٣)]. وهو كذلك يوحد بين الاحساسات المتعددة فى إدراك واحد، فهو فى عملية الإدراك يحول تنوع معطيات الحس وتعددها إلى

---

(١) «علم الموناد» ترجمة روبرت لاتا ـ ص ٢٢٢ من الطبعة الأولى.

(٢) جيمس وورد J. Ward: «المذهب الطبيعى واللاأدرية» الطبعة الثانية، المجلد الثانى ص ١٦١ .

(٣) هناك تلاعب بكلمة كون universe الإنجليزية فى هذه الجملة، فهذه الكلمة مؤلفة من كلمتين uni بمعنى وحدة أو واحد و Verse بمعنى تنوع أو اختلاف أو كثرة. وعلى ذلك فكلمة الكون فى اللغة الإنجليزية تعنى «الواحد المتكثر». وهذا هو المعنى المقصود هنا فالانتباه يجعل العالم الذى تشاهده أمامنا «كثرة فى واحد» أو كونا (المترجم).

موضوع متحد. ونحن بفضل انتباهنا الايجابي النشط ندرك الموضوع ككل ولا ندركه بوصفه شيئا يظهر من تركيب عناصره. والفاعل المنتبه لا ينتقي من التنوع غير المتعين العناصر الجزئية التي يمكن أن تتشكل في وحدة unity بل أنه على العكس قد لا يشعر بوجود بعض هذه العناصر على الرغم من أن الوحدة التي يدركها قد يكون من الممكن بعد ذلك تحليلها إلى عناصرها التي تتألف منها. وأنا حين أدرك الكل بوصفه كلا فانني أضفي على العناصر كيفيات معينة لم تكن هذه العناصر على الرغم من أن الوحدة التي يدركها قد يكون من الممكن بعد ذلك تحليلها إلى عناصرها التي تتألف منها. وأنا حين أدرك الكل بوصفه كلا فأنني أضفي على العناصر كيفيات معينة لم تكن هذه العناصر لتملكها بطريقة أخرى. ومعنى ذلك أن نتيجة نشاط الانتباه هي تكامل العناصر في وحدة واحدة. غير أننا يجب ألا نوحد بين النشاط التكاملي وبين الخيال البنائي، لأننا في حالة الخيال البنائي نكون على وعي بالأجزاء التي نبني منها هذا الكل، بينما في حالة الانتباه تتكامل العناصر التي تشكل موضوع الانتباه دون أن نشعر بهذه العناصر ولا بعملية التكامل. وبدون نشاط التكامل المتضمن في عملية الانتباه فأن هذه المنضدة الموجودة أمامي لابد أن تكون عددا هائلا من المعطيات الحسية التي لا يمكن التميز بينها وبين الكثرة غير المتعينة التي تحيط بي. أن الشرط السابق لإدراك المنضدة ككل بوصفها شيئاً متميزاً عن الموضوعات الأخرى لا يكمن في المنضدة ذاتها بل في طريقة إدراكي لها ـ أعني أنه يكمن في طبيعة الانتباه. أما الأسباب التي تجعل المنضدة تظهر كشكل وسط خلفية بحيث تتميز عن الأشياء الأخرى الموجودة في مجال الرؤية، فهي عبارة عن مجموعة من القواعد شرحها بالتفصيل أصحاب «نظرية الجشطالت».

ويذكرنا ذلك بما يقوله كانط Kant عن «الوحدة الترنسندنتالية للإدراك الذاتي». فهذا العنصر الموحد لا غنى عنه إذ بفضله تتجمع جميع معطيات الحس في كل متكامل، وهذه الوحدة للإدراك الذاتي عند كانط ذات فاعلية نشطة في عملية الربط بين المعطيات الحسية في صلتها بذاتها. ومن ثم فأن وحدة الكثرة لابد أن يضفيها هذا العنصر الموحدة على الكثرة بنشاطه الخاص.

وكلما استطاع الفرد بانتباهه النشط أن يدرك المظاهر المنوعة لموضوع من الموضوعات في شيء واحد بعينه، أمكن أن يقال عن هذا الفرد أنه على وعى بوحدته الخاصة. والعكس صحيح أيضا، أعني أنه كلما كان الفرد وحدة تظهر فى انتباهه النشط، كان الفرد قادرا على إدراك موضوع ما بوصفه شيئاً واحدا. ومعنى ذلك أنه إذا قيل أن هناك شيئًا من الأشياء فالسبب أن هناك شيئا ينتبه إليه وهو ينتبه إليه كشيء واحد رغم تعدده.

معنى ذلك أن وحدة الذات لا يمكن تصورها بدون وحدة الموضوع، فوحدة الذات ووحدة الموضوع يتضمن كل منهما الآخر ولا يمكن أن يوجد أحدهما بدون الآخر. وهاتان الوحدتان معا هما تعبير عن النشاط المتضمن فى عملية الانتباه. وطالما أن عملية الانتباه يمكن أن توجه إلا إلى موضوع رئيسى واحد فى لحظة ما، فأنه لهذا السبب يقال أن الفرد لا يستطيع أن يقوم إلا بعمل رئيسى واحد فى لحظة بعينها.

ويجمل بنا هنا أن نسوق للقارىء تعريفا دقيقا ـ كبر أو صغر ـ لما نعنيه بكلمة «الفرد». يقصد بلفظ «الفرد» الكل العضوى «الذى تتصف أجزاؤه بصفات خاصة من حيث علاقتها بالكل. ومثل هذا الكل ليس مجرد تجميع لأجزاء مستقلة بل هو مركب من أجزاء تتحدد من حيث علاقاتها بهذا الكل. والكل الذى تتحد أجزاؤه بهذه الطريقة لا يكون سوى شيء رئيسى واحد فى لحظة معينة. لكن ما المقصود بالشيء الرئيس الواحد..؟ هذا ما عبر عنه السير تشارلز شرنجتون Sir Charles Sherrington بقوله:[1] «أنه فعل حركى من هذا النوع الذى لا يكون لأى حادث آخر يقع معه إلا اقتران ضئيل للغاية فى الذهن، فى حين أنه هو نفسه يكون له اقتران تام وكامل، أنه ليستطيع أن يفرغ ما بالذهن تماما فى «ذاته»..» وإذا ماترجمنا هذه العبارة إلى اللغة التى نستخدمها أمكن لنا أن نقول: أن الشيء الرئيسى الواحد الذى يكون عليه الفرد بما هو كذلك فى لحظة ما هو فعل الانتباه الموجه أساسا إلى موضوع واحد بعينه.

---

(١) «الإنسان وطبيعته» ص ١٧٢ .

وهذا الموضوع قد «يمتص» أو يستغرق انتباهنا كله بحيث نجد أن الموضوعات الأخرى التى تقع فى مجال الانتباه تنزاح إلى خلفية هذا المجال. ويستمر «سير تشارلز شرنجتون» فيقول[1]: «هناك مراتب من الفعل. فنحن نعتقد فى أنفسنا، وفى غيرنا من الناس، أننا مشغولون فى هذه اللحظة أو تلك بهذا العمل أو ذاك. وهذا حق. فكل منا فى أية لحظة من لحظات اليقظة عبارة عن حزمة كاملة من الأفعال المتآنية؟ ووسط هذه الحزمة هناك فعل رئيسى واحد أو فعل مركزى بعينه تتركز عليه نظرتنا الخاصة بوصفه الفعل الذى نقوم به أساسا فى هذه اللحظة الراهنة. وأيا ما كان هذا الفعل الرئيس فأن هناك أفعالاً أخرى تشترك معه وتتحد به وتساهم فيه بعضها بنصيب كبير وبعضها الآخر بنصيب أقل. وهناك أفعال أخرى بعضها لا يكون له علاقة على الاطلاق بهذا الفعل الرئيسى وبعضها الآخر تكون علاقته ضئيلة للغاية، لكن لا توجد حالة من الحالات تكون فيها هذه الأفعال الجانبية مزعجة للفعل الرئيسى المركزى. وعلى ذلك فكل منا فى أية لحظة عبارة عن نموذج للفعل الإيجابى النشط، نموذج بسيط من شرائح كلها ثانوية بالنسبة للفعل الأساسى. ولا يسمح لأى جزء من أجزاء هذا النموذج بازعاج الفعل المركزى الأساسى. أنه لو حدث ذلك لتغير النموذج كله ولأصبحت الشريحة المزعجة هى الفعل المركزى فى نموذج جديد يزيح النموذج السابق ويحل محله. وتصبح هذه الشريحة الرئيسية تاجا للفعل الموحد فى اللحظة الراهنة».

ومن ثم فأن القول بأن الجوانب المختلفة من الفرد تتقارب وتتحد فى نشاطها هو ـ فيما يبدو ـ العلامة المميزة لما نسميه بالفردية. وبعبارة أخرى فأن اتصال الزمان فى نشاط أجزاء نسق ما، يجعل من هذا النسق كلا متكاملا. ومعنى ذلك أن الإنسان فى حالة الفعل يكون فردا[2]، أى كلا تلتحم أجزاؤه تماما. فإذا كانت الأجزاء المتعددة

---

(١) نفس المرجع السابق، ص ١٧٢ ـ ١٧٣ .

(٢) كلمة الفرد Individual فى اللغة الإنجليزية تعنى حرفيا ما لا ينقسم وهذا هو المعنى المقصود هنا (المترجم).

التى يتكون منها تركيبه العضوى قادرة على القيام بأفعال منفصلة، فأن هذه الأجزاء كلها تتحد وتتأذر ـ حين يعمل ككل عضوى ـ لتقوم بعمل واحد، لأن الفرد لكى يتحد فأنه لا يحتاج إلى مركز مكانى موحد، وإنما اتحاده يكفله تماما تعاون الأجزاء واتجاهها نحو فعل واحد: «فالاتصال الزمانى فى النشاط يعفى من الحاجة إلى التركيز فى المكان»[1].

والقول بأن وحدة الذات ووحدة الموضوع يتضمن كل منهما الآخر يتضح تماما حين نقول أن خبرة الشخص المنتبه فى أية لحظة من اللحظات هى نفسها عبارة عن وحدة، فأيا ما كانت عناصر هذه الخبرة فأنها تتحد وتلتحم فى نمط واحد أو أنموذج واحد له مغزاه: «أن الجانب الوحدوى للخبرة فى لحظة ما هو نفسه جانب من وحدة «الأنا». وهناك أشكال سيكولوجية تسمى بالأشكال المزدوجة المنظور لأنها تبدو فى لحظة شكلا معينًا وفى لحظة أخرى شكلا آخر.. ولكنها باستمرار هذا الشكل أو ذاك. أليس من التبسيط المفرط أن نشبه ذلك بتفسير الذهن «للآن» على أنها باستمرار موقف له معنى واحد..؟ أن الخبرة المتكاملة هى التى تعتبر موقفا واحدا فى لحظة معينة تماما كما أن الفرد المتكامل حتى بالنسبة لأولئك الذين ينظرون إلى الفرد على أنه آلة ـ آلة تستطيع القيام بأعمال كثيرة، ومع ذلك فهذه الآلة لاتستطيع أن تقوم فى اللحظة الواحدة إلا بعمل رئيسى واحد..»[2].

(٣٤) أن ما يمكن أن نسميه بلحظة الانتباه هو على وجه الدقة ما يتألف منه حاضرنا ـ غير أن لحظة الانتباه ليست لحظة من لحظات الزمان الرياضى[3]، فهى تستغرق وقتا من الزمن كما أن لها مدة معينة. وينبغى أن نفعل ذلك بمعنى «سابق» «ولاحق» كما تطبق على لحظات العالم الفزيائى. أعنى أن لحظة الانتباه تستغرق وقتا

---

(١) نفس المرجع ص ٢٧١ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٧٦ .

(٣) الزمان الرياضى هو الزمان الذى يستخدمه العلم فى أبحاثه، وهو يقوم على قياس حركة الأفلاك والكواكب أو بعبارة أخرى هو مقياس للمكان أو للمسافات التى يقطعها جرم ما. وهو لهذا يختلف عن الزمان النفسانى الذى نحياه ونشعر به، والذى يطلق عليه اسم الديمومة أو المدة (المترجم).

من جانب المتنبه وهى لها مدة أى فترة من التتابع الموضوعى من جانب العالم الطبيعى (الفزيائى). فكيف يمكن إذن أن نسميها حاضرا ونحن نعرف أنه يمكن تحليلها إلى ما قبل وما بعد..؟ يبدو أننا نقع فى مفارقة حين نقول أن لحظة الانتباه هى برهة تتضمن «قبل» و«بعد» لكن ليس لها ماض ولا مستقبل، وإنما ينظر إليها ككل هو الذى يشكل ما نسميه بالحاضر الرواغ Specious present، غير أن هذه المفارقة الظاهرية يمكن حلها إذا ما فحصنا الطريقة التى ندرك بها الحركة.

بفضل التجارب المشهورة التى أجراها «فرتهيمر»(1)، أحد مؤسسى مدرسة الجشطالت - على إدراك الحركة أصبحنا نعرف أن الحركة يدركها الاحساس نفسه المتآنى مع الجسم المتحرك، وأن الحركة ليست منتجة تركيبية لعدد غير معين من النقاط المتتابعة التى ندرك كل منها إدراكا سكونيا، بل أن سلسلة الحركة كلها تدرك مرة واحدة داخل لحظة الانتباه، وهى كلها تدرك على أنها حاضر، ومن المسلم به أن أية عملية لابد أن يكون لها بداية ونهاية، ولابد بالتالى أن يكون فيها شيء يسبق شيئاً آخر. ومع ذلك فليس فى سلسلة الحركة هذه نقطة يمكن أن ينظر إليها على أنها ماضية إذا ما قورنت بغيرها من النقاط، والسبب ببساطة أننا لا نجد نقطة أدركناها قبل غيرها لأن إدراك السلسلة يتم ككل، فإدراك الحركة هو إدراك متآن. والنتيجة التى وصل إليها «فرتهيمر» تدل على أن المخ فى حالة الإدراك لا يتخذ وضعا معينا ثم وضعا آخر بعد ذلك بحيث يكون كل منهما مستقل عن الآخر، ثم يقوم بالتأليف بينهما لإدراك الحركة. وبعبارة أخرى فأن الحركة ليست تأليفا من احساسات متعددة، كلا، ولا هى نتيجة استدلال عقلى، وإنما تدرك الحركة إدراكا مباشرا فهى معطى حسى وليست تركيبية ذهنية. وعمليات المخ فى حالة إدراك الحركة هى عملية ديناميكية أعنى عمليات تتفاعل بعضها مع بعض وتتحرك، وربما ساعد

---

(1) ماكس فرتهيمر Max Wertheimer (١٨٨٠ - ١٩٤٣) عالم من علماء النفس الألمان ومن كبار مؤسسى مدرسة الجشطالت أجرى تجارب على ظواهر الخداع الحركى ومن أهمها الظاهرة التى أطلق عليها اسم «ظاهرة فى Phi Phenomenon» ولقد كان وقوف «فرتهيمر» على هذه الظاهرة عام ١٩١٢ نقطة البداء فى إنشاء هذه المدرسة الجديدة فى علم النفس أهم مؤلفاته «التفكير المنتج» (المترجم).

ذلك فى حل مشكلة زينون الايلى القديمة، فالخطوة التى يخطوها «أخيل Achilles»[1] ليست مركبة من نقاط منفصلة، لكنها عملية واحدة، أو خطوة واحدة، أو واقعة واحدة، ونحن ندركها على أنها كل واحدة يقبل القسمة لكنه لا ينقسم بالفعل.

وينبغى أن نفرق بين لحظة الانتباه وبين لحظة الزمان الرياضى على نحو ما يطبق على الحوادث الطبيعية، فالأولى لها ديمومة بينما الثانية ليس لها هذه الديمومة. ومعنى ذلك أنه لو كان من الممكن توضيح لحظة الانتباه بخط له بعد واحد، فأننا يمكن أن نتخيل اللحظة الفيزيائية كنقطة ليس لها بعد على الاطلاق و«الآن» الموجودة فى الخبرة ليست نقطة بين سلسلة ماضية من النقاط وسلسلة مقبلة كما هى الحال فى النقطة الرياضية، إذ الواقع أن مثل هذه النقطة الرياضية سلب للزمان. أن لحظة الخبرة التى يتألف منها حاضرنا هى برهة تحوى فى جوفها لحظات العالم الفزيائى الماضية والمقبلة فى آن معا. ومجال الانتباه هو دائماً موضوع واحد بمعنى أن تنوع الديمومة بداخله ـ وهو التنوع الذى يمكن أن نعرفه من الناحية العقلية بتحليل لاحق ـ يشكل مركبا واحدا لا يقبل القسمة». الحاضر «رواغ» وهو بهذا الشكل جزء حقيقى من الديمومة، وليس مجرد قطاع عرضى ينقسم إلى ماضى ومستقبل كما تتطلب مقتضيات التحليل. وتأثر الفرد بالزمان لا يتخذ شكل الفجائية لكنه يتخذ شكل الديمومة. والواقع أنه طالما أن كل جزء من أجزاء الديمومة لابد أن يكون ـ كما يقول أسبنوزا ـ هو نفسه ديمومة فأن الحاضر الذى نخبره من الزمان لابد أن يكون «رواغا»، لأنه ما لم يكن كذلك فأن الزمان الخالص لا يمكن أن يحوى حاضراً ولابد أن يختفى كل إدراك. ولن يبقى ماض نتذكره ولا مستقبل نتوقعه، إذ لابد أن يختفى مع الحاضر كل إمكان للذاكرة أو التوقع»[2].

---

(١) شخصية من شخصيات الالياذة. ويضرب به المثل في السرعة، وقد برهن زينون الايلي في إحدى حججه ضد الحركة أن أخيل لا يستطيع أن يسبق السلحفاة (المترجم).

(٢) هـ. ف. هاليت H.F. Hallett: «فكرة الأزلية Aeternitas» ص ٢٠ .

أن انتباهنا الإيجابي النشط إلى الواقع هو الذى يكون كلا من عناصر سابقة ولاحقة أو «ما قبل وما بعد» ـ يتضمنها حاضر الديمومة. ولأن عملية الانتباه هي نفسها عبارة عن فعل، وليست مجرد حالة سلبية متقبلة passive من حالات الوعى فأن الحاضر الرواغ فى خبرتنا لا يبقى ساكنا لكنه يتحرك باستمرار حركة أمامية نحو المستقبل: «اننا نتعرف على العناصر الماضية فى الحاضر الرواغ بوصفها ماض لانزلاقها المستمر نحو الماضى الذى لا ندركه لكنا نتذكره فحسب. أما عناصر هذا الحاضر المقبلة بوصفه مستقبلا فنحن نتعرف عليها حين تلقى ظلالها على المستقبل، أعنى على ذلك الذى يمكن أن نتوقعه أو نتخيله لكنا لا نستطيع أن ندركه»[1].

وأنه لمن الأهمية بمكان أن نلاحظ الاستخدام المألوف لكلمة «حاضر» حين نطبقها على فترات طويلة من الزمان، فنحن نستطيع أن نتحدث حديثا مفهوما تماما عن الحرب الحاضرة، وعن حركة الإصلاح الاجتماعى الحاضر، بل أننا نستطيع أن نقول ذلك على فترات تستغرق سنوات طويلة. ومثل هذا الاستخدام لكلمة «الحاضر» استخدام مشروع طالما أنه يشير إلى عملية واحدة من عمليات النشاط. وهذا هو المبدأ نفسه الذى نطبقه على لحظة الانتباه حين ينظر إليها على أنها لحظة حاضرة رغم مدتها الزمنية.

وواضح أنه من الطبيعى جدا أن نوسع لحظة الانتباه أو أن نضيقها عن طريق الخيال، ففى استطاعتنا أن نتصور فترة طويلة من الزمان على أنها حاضر رواغ واحد بالقياس إلى انتباه آخر قد يكون أكثر شمولا من انتباهنا. وفى استطاعتنا من ناحية أخرى أن نتخيل أن مجال الانتباه أخذ يتضاءل حتى أصبح يتضمن نقطة لامتناهية فى الصغر. ونستطيع فى الحالة الأولى أن نواصل الصعود فى السلم حتى نصل إلى اللاتناهى ونبلغ فكرة الأبدية التى يمكن إدراكها بلمحة واحدة وبقوة قد لا تقل عن قوة الله. بينما نستطيع فى الحالة الثانية أن نواصل الهبوط حتى نصل إلى ما يسمى بالنقطة الرياضية وهى النقطة التى لا بُعد لها. لكن ينبغى علينا ألا ننسى أن الفكرة

(١) نفس المرجع، ص ٢٢ .

التى نصل إليها فى أى من الحالتين ليست إلا خيالاً يقوم على أساس واقعة معينة هى المدة التى تستغرقها لحظة الانتباه.

(٣٥) والتفرقة بين عناصر معينة يتكون منها المجال الذى يشكل موضوع الانتباه فى لحظة معينة، تصل بنا إلى نقطة هامة هى: التفرقة بين الانتباه المتصل وأفعال الانتباه، فهناك عملية انتباه مستمر إلى «الحاضر المتصل» بوصفه كلا يشكل أرضية معينة. ونستطيع أن نميز داخل هذه الأرضية بين أجزاء معينة، وكل لحظة من لحظات هذه التفرقة تشكل فعلا من أفعال الانتباه، لكن الموضوع الحاضر أمام الانتباه لا يمكن أن ينحل بواسطة هذه الأفعال إلى كثرة منفصلة. كلا ولا يمكن أن ينحل الانتباه المتصل إلى أفعال منفصلة فالكل الموضوعى لا يزال كلا متصلا يتحرك إلى الأمام، ولا يزال فعل الانتباه متصلا، وهو يظل كذلك رغم توزيعه المختلف وسط أجزاء المجال التى يمكن أن تتميز.

(٣٦) سبق أن قلنا أن الجانبين اللازمين للنفس هما الانتباه وموضوعه. كما قلنا أنه لا يمكن أن يكون هناك انتباه بغير موضوع ينصب عليه هذا الانتباه، كما أنه لا يمكن أن يكون هناك موضوع ينصب عليه الانتباه بغير ذات تنتبه. وقد يظهر هنا سؤالان: الأول هو: من الذى ينتبه..؟ والثانى: هل يمكن أن نضع خطا فاصلا بين الانتباه وموضوعه..؟

أما الإجابة عن السؤال الأول فهى: أن الذى ينتبه هو الفاعل السيكوفزيقى... [1] Psycho-physical agent ككل متكامل، فهناك أولا حواسه التى تعتبر أمثلة نوعية للانتباه، فهو حين يرى: ينتبه أو يقوم بوظيفة نوعية هى الرؤية. وهو حين يسمع ينتبه أو يقوم بوظيفة نوعية هى السمع.. وهكذا، لكن الحواس ليست هى كل شيء، فهناك أيضاً الانتباه إلى الأفكار. والواقع أن الانتباه كله إنما يكون لمضمون فكرى طالما أننا لا ننتبه إلى الإدراكات إلا كمضمون فكرى

(١) المقصود بالفاعل السيكوفزيقي هنا الشخص المنتبه بجانبه الجسمي والنفسي في آن واحد أو كما يعملان معا في كل متكامل (المترجم).

فحسب، ومن هنا فأننا قد نقبل نظرية هيوم فى «الانطباعات والأفكار» بشرط أن نضيف إليها حقيقة هامة هي أن هذه الانطباعات وهذه الأفكار تكون موضوعاً للانتباه.

الفرد في تكامله هو الذى ينتبه، ومن هنا كان الانتباه هو الخاصية الجوهرية للكائن الحى. والنفس هى الكائن الحى بقدر ما ينتبه. وليس هناك فرق فى ذلك بين الصور الدنيا من الكائنات الحية والصور العليا منها. بين النبات والموجودات البشرية، اللهم إلا فى درجة تعقد موضوع الانتباه. ولقد وجد أرسطو فى دراسته لطبيعة النفس أن الأنواع المختلفة من الأنفس ليست متشابهة أتم التشابه بحيث يمكن أن يكون لها كلها تعريف واحد من مظهرها المتواضع فى النبات إلى القمة التى تصل إليها فى الإنسان. كما أن هذه الأنواع من الأنفس ليست مختلفة اختلافاً تاما بحيث لا نستطيع أن نجد لها طبيعة مشتركة بين كل تنوعاتها. وأشكال النفس تمثل سلسلة لا تناسب فيها بحيث نجد أن كل شكل منها يفترض الأشكال السابقة دون أن تتضمنه هذه الأشكال. والنفس الدنيا هى النفس الغاذية وهى لهذا توجد فى جميع الكائنات الحية، ثم تأتى بعد ذلك النفس الحاسة التى توجد فى الحيوانات وحدها ولا توجد فى النبات ثم نجد أخيرا قوة خاصة بالإنسان هى النفس العاقلة.

ولو تأملنا قليلا هذا التصنيف الأرسطى للنفس ـ من وجهة النظر التى نأخذ بها ـ لوجدنا أن العامل المشترك والأساس فى جميع هذه الأشكال هو الانتباه مع اختلاف موضوعه، واختلاف درجة تعقيده. فالوظيفة الغاذية الموجودة فى النبات والحيوان على السواء، والتى لابد أن تعمل على حفظ وجود الكائن الحى، تفترض سلفا انتقاء العناصر المناسبة للتغذية. والانتقاء مستحيل بدون الانتباه، لأننا لا نعنى بالانتقاء مجرد تقبل الكائن الحى لمجموعة من العناصر وسط عناصر أخرى كما هى الحال مثلاً فى «الغربال» الذى يستبقى الجوامد من حجم معين ويترك الباقى، أو قطعة الكربون التى تقوم بدور المرشح، لكننا نقصد ذلك الانتقاء النشط الفعال الذى يأخذ العناصر التى يحتاج إليها ويستعبد العناصر الأخرى. والانتقاء المتضمن فى

نشاط النفس الغاذية واضح. أما النفس الحاسة فليس لها وظيفة الإدراك فحسب، لكن لها أيضاً وظيفة الشعور باللذة والألم، وهى تنشأ كنتيجة للوظيفة السابقة لكى تستطيع التميز بين الأشياء المختلفة فتأخذ منها ما هو سار وتترك ما هو مؤلم، أعنى أن تقوم بالانتقاء والاختيار ايجابا وسلبا. والوظيفة الخاصة بالنفس العاقلة عند الإنسان هى تشكيل التصورات المجردة: الحكم والاستدلال. حلل كل عملية من هاتين العمليتين وسوف تجد أنها تعتمد على الانتباه إلى جوانب معينة فى أفكار معينة دون غيرها، ففى حالة تكوين فكرة مجردة ينتبه المرء إلى خاصية أو أكثر من خصائص الواقعة الفردية العينية كاستدارة القرش مثلا أو الجانب العقلى فى الإنسان. وحين يصدر المرء حكما فهو بهذا الحكم يحيل مضمونا فكريا إلى واقع متجاوز لهذا الفعل سواء إذا كان الحكم سلبا أو إيجابا. وتلك صورة من صور التجريد: تجريد لخصائص فكرية وتجريد لجانب من الواقع وبينهما تتم المقارنة وتحدد العلاقة بأنها موجبة أو سالبة. والاستدلال يعنى اكتشاف علاقات جديدة بين الأشياء وهذا الاكتشاف من ناحية أخرى يتضمن الانتباه إلى جوانب معينة فى هذه الأشياء ويستبعد جوانب.

ومن ثم فأن النفس فى جميع صورها تعتمد على وظيفة الجسم الحى، وأكثر وظائف الجسم الحى. ما هوية هو أن ينتبه، ومن هنا ترانا ننكر وجود الحياة فى الجسم الذى لا يكون إلا موضوعا للانتباه دون أن ينتبه هو نفسه لاختيار شىء ورفض شىء آخر. لكن قد يقال أنه من المستحيل أن يكون الذهن صفة تلحق بالجسم لأن: «.. الجسم وكل جزء منه يمكن للذهن أن يدركه تماما كما يدرك أى موضوع محايد»[1]. وهذا الكاتب نفسه الذى أثار هذا الاعتراض يطلب الالتجاء إلى الوقائع المباشرة لإقامة الدليل، ومثل هذا الالتجاء إلى الوقائع المباشرة هو كل ما نطلب: فمن ذا الذى يستطيع أن يدرك جسمه ككل..؟ أن مصدر الخطأ ـ فيما يبدو ـ هو الظن بأنه طالما أن من الممكن لشخص آخر كعالم الفسيولوجيا ـ مثلا ـ أن يدرك جهازى

(١) هـ. و. كاد H. W. Cam: أفكار تأملية Cogitans Cogitata الطبعة الأولى ص ١٥ .

العصبى كما يدرك أى جزء آخر من أجزاء جسمى سواء بسواء. فأنه من الممكن بالنسبة لى أيضاً أن أدرك هذه الأجزاء. أو ربما كان مصدر الخطأ الظن بأنه طالما أننى أستطيع أن أدرك بعض أجزاء جسمى إدراكا مباشراً أحياناً، وفى المرآة أحيانا أخرى، فلماذا لا أعتقد فى نفسى القدرة على إدراك التكوين العضوى ككل..؟ غير أن إدراكك لبعض الأجزاء من جسمك شيء، وإدراكك للتكوين العضوى ككل شيء آخر مختلف عنه أتم الاختلاف، ناهيك بإدراك التكوين العضوى وهو يقوم بوظيفة ما.

(٣٧) أما الإجابة عن السؤال الثانى الخاص بالخط الفاصل بين الانتباه وموضوعه ، فلابد أن نقول أولا أن مثل هذا السؤال تناسى أن الانتباه فعل، وبالتالى فهو لا يمكن تصوره كشيء قائم بذاته مستقل عن الموضوع الذى ينصب عليه هذا الفعل، فكل منهما يعبر عن نفسه من خلال الآخر: وإلا فأين يمكن ياترى أن نجد الخط الفاصل بين التقطيع Cutting والقطع Cut، وبين فعل الرؤية Secing والرؤية وقد انتهت Seen، وبين الاستماع hearing والسمع heared وبين فعل الكتابة Writing والكتابة Written..؟ «لا يمكن أن يكون هناك خط فاصل بينهما لأن الفعل هو العمل فى حالة الأداء doing، ونتيجة الفعل هى العمل وقد انتهى. ومن هنا يظهر الانتباه فى الموضوع الذى ننتبه إليه كما يظهر أى فعل آخر فى موضوعه. ونتيجة فعل الانتباه ومحصلته هى تكامل العناصر التى يتألف منها موضوع الانتباه، فإدراك المنضدة الموجودة أمامى هو محصلة لفعل الانتباه والعناصر بما هى كذلك ليست من خلقى وإنما هى محسوسات Sensa[1] بالقوة تتحول إلى شيء بالفعل حين أجعلها موضوعاً للانتباه، وهكذا نضفى عليها صفة الكلية wholeness وهى صفة لم تكن لها من قبل لأنها ـ فى ذاتها ـ لا تملكها. ومن خلال نشاط الانتباه الذى أقوم به أميز بين حدود «المحسوسات Sensa» واتصالها بالقوة، وفى هذا الاتصال

(١) كان الفيلسوف الإنجليزي «ش. د. برود C. D. Broad» هو الذي أدخل هذا المصطلح: «المحسوسات Sensu» والمفرد «المحسوس Sensum» في الفلسفة الإنجليزية ثم شاع بعد ذلك. وهو يرادف مصطلح «المعطيات الحسية Sense - data». (المترجم).

الموضوعي لا يوجد ثمة خط يفصل بين «الأشياء» لكن انتباهي الانتقائي هو الذي يفرض مثل هذه الخطوط الفاصلة. وبالتالي هو الذي يشكل «الأشياء» فمجموعات «المحسوسات Sensa التي تتكامل في موضوع معين هي محصلة لفعل الانتباه، فالفعل هو الذي يحدث التغير، والمحصلة هي التغير الذي حدث، وكلما كانت «الذات» هي الفاعل كان هناك باستمرار فعل ما، وهذا الفعل يعتمد على نشاط الفاعل وإيجابيته ولا يعتمد على مجرد الربط بين الحوادث الذهنية والحوادث الطبيعية: «أن التحليل.. الذي يرى أن الفعل يتألف من حادثتين إحداهما ذهنية والأخرى مادية مع علاقة فعلية de facto بينهما، ليس مجرد تحليل ناقص، لكنه يعني إلغاء الفعل تماما، لأنه يعني إمكان التفكير في الاستقلال الجوهري لما عمل منفصلاً عن الفعل الذي تم به، وإمكان تصور الفعل الذي انتهى على أنه فعل تام، بل على حادث وقع مصادفة»[1].

(٣٨) الجسم الحي بمقدار ما ينتبه إلى شيء ما، وبمقدار ما يختار ويرفض هو النفس أو الذات The self. وتصور الجسم المنتبه، أو الجسم الذي له خاصية الانتقاء والرفض يعطينا ـ فيما يبدو ـ أملا في حل مقنع لكثير من المشكلات. فالمشكلة القديمة عن العلاقة بين النفس والجسم لن تظهر بعد ذلك مع مثل هذا التصور، ذلك لأن الجسم الحي في حالة الفعل يصبح وحدة حقيقية للجانب الفزيائي والجانب السيكولوجي في آن معا بحيث لا يكون لأحدهما معنى بدون الآخر، فبدون الجسم الحي يصبح الانتباه مجرد كلمة جوفاء لأن هذا الجسم نفسه هو الذي ينتبه. والظن بأن الانتباه موجود مستقل عن الجسم يشبه الظن بأن «الفأسية axity» مستقلة عن الفأس axe والجسم بدون الانتباه يصبح من ناحية أخرى مجرد كتلة هامدة من المادة: احذف خاصية الانتباه من أي كائن حي، أو جرد هذا الكائن الحي من القدرة على الاختيار والانتقاء، ولن يبقى بعد ذلك أي فرق حقيقي يجعله مختلفا عن المادة

(١) ج. ماكمسري J. Macmuraay: «ما الفعل ..؟ What is Action?» محاضر الجمعية الأرسطية، المجلد السابع عشر ص ٧٥ .

الجامدة. فعلاقة النفس بالجسم ـ أعنى الجسم الذى ننسب له خاصية الانتباه والقدرة على الانتقاء ـ هى إذا ما استخدنا تشبيه «برجسون Bergson» المشهور: علاقة حد السكين بالسكين، فعن طريق الحد تعمل السكين دون أن يكون هذا أو ذاك كائنات يمكن الفصل بينهما.

(٣٩) الانتقاء شرط ضرورى للغرضية Purposiveness التى هى الخاصية الأساسية للجانب السيكولوجى بوصفه جانبا متميزا عن الجانب الجسمى.. بل أن الغرضية تؤخذ أحياناً كمقياس لوجود الذهن. ولا يمكن أن يكون هناك نشاط غرضى دون اختيار وانتقاء لما يساعد الكائن الحى ورفض لما يبدو أنه يضره ويؤذيه. ومن ثم فأن الانتقاء والرفض هما الخاصيتان الأساسيتان للانتباه. وقد يتم الانتقاء بطريقة مباشرة كما هى الحال فى النبات الذى يأخذ من التربة مباشرة العناصر التى تساعد على النمو. وقد يتم أيضاً بطريقة غير مباشرة حين يتجه إلى الوسائل التى تؤدى إلى غاية بعيدة، كما هى الحال فى الغرائز الحيوانية. وقد يتضمن الروية والاختيار كما هى الحال فى الإرادة البشرية لكن الصفة الأساسية واحدة سواء فى النبات أم الحيوان أم الإنسان وهى أن الكائن الحى يقوم بعملية انتقاء.

(٤٠) وعلينا أن نناقش الآن بشىء من التفصيل الخصائص التى يتميز بها الإنسان بوصفه موجودا عاقلا حتى تتأكد من أن الانتباه هو العامل المشترك الضرورى بينها جميعاً.

ولنبدأ بالصفات الأولية للعقل intellect وهذه الصفات ـ على نحو ما ذكر «بين Bain» ثلاث صفات رئيسية هى: [(١)]: ـ

١ ـ الفرز أو إدراك الفروق بين الأشياء Discrimination

٢ ـ الاستيعاب أو التمثل Assimilation

٣ ـ الحفظ أو الاستبقاء Retentiveness

فبداية المعرفة هى فرز شىء عن شىء آخر، أو إدراك الفروق بين الأشياء. ونحن ما لم نتأثر تأثيرا متميزا بأشياء مختلفة على نحو ما تتأثر مثلا بالحرارة، واللون

---

(١) أ. بين «العلوم الذهنية والعلوم الأخلاقية» (عام ١٨٦٨) ص ٨٢ ـ ٨٤.

الأحمر، واللون الأزرق ـ فأننا لن تتأثر على الاطلاق. وكلما كنا أكثر إدراكا للفروق بين الأشياء، كنا أكثر تعقلا، أو ارتفع إدراكنا من الناحية العقلية. لكن كيف يمكن لنا أن نفرز الأشياء أو أن ندرك الفروق بينهما..؟ لا يمكن أن يتيسر لنا ذلك إلا بالانتباه إلى جانب واحد من جوانب الخبرة والعزوف عن بقية الجوانب فى اللحظة التى أقوم فيها بعملية الفرز، ولو أن ذهنى تلقى احساسان، لكنه لم ينتبه إلى أحدهما أولا ثم إلى الآخر بعد ذلك، فأن هذين الاحساسين لن يكونا اثنان بالنسبة له.

أن الشعور بأن هناك اتفاقا بين الأشياء، أو بعبارة أخرى، الوعى بالهوية بين الاختلاف، هو أعظم الجوانب ماهوية فى الأنشطة العقلية. وتلك «.. خاصية نادرة للذهن، تعتمد على اختراق قناع التنوع والإمساك بعناصر التشابه المشتركة (وتلك هى الخاصية) التى تزودنا بالمعيار للعقل..»[1] ولقد قال أفلاطون عن قوة التوحيد هذه أنه لو صادف رجلا يستطيع أن يكشف عن الواحد بين الكثير فأنه سوف يسير وراءه كما يسير وراء إله..[2] ومن الواضح أنه يستحل عليَّ أن أعرف أن شيئين يتفقان معا فى جوانب معينة، رغم اختلافها ما لم أكن قادرا على الانتباه إلى جانب معين من الشيء وعزله عن بقية الجوانب. ومثل هذا الانتقاء للجانب الذى أنتبه إليه هو الخاصية الأساسية للانتباه، وهو الشرط الذى تفترضه مقدما عملية التجريد أعنى تجريد هذا الجانب أو ذاك فى الشيء الموجود أمامنا.

ويعتمد الحفظ على دوام الاستثارة الذهنية ومواصلتها بعد اختفاء المثير الأصلى، غير أنه إذا كانت هناك استثارة للكائن الحى تبقى كذاكرة، فلابد أن تكون قد وجدت من قبل كإدراك. ولا يمكن إدراك شيء اللهم إلا إذا انتبهنا إليه وعملية

---

(١) قارن قول هيجل: «أننا لا نقول عن فلان من الناس أنه على ذكاء كبير لأنه استطاع أن يميز بين شيئين يبدو الاختلاف بينهما واضحا ملموسا: كالقلم والجمل مثلا» وقل مثل ذلك حين تكون الأشياء موضوع المقارنة متشابهة تشابها كبيرا كشجرة الزان وشجرة البلوط، أو المعبد والكنيسة ... الخ فنحن باختصار نميل إلى رؤية الهوية في حالة الاختلاف كما نميل إلى البحث عن الاختلاف في حالة الهوية». انظر كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ٢١٩ وما بعدها. دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ . (المترجم).

(٢) و. س. جيفرونز W. S. Jevons: «مبادىء العلم» (١٩٢٤) ص ٥ .

الانتباه تدل على تلك العملية يمكن للشيء بفضلها أن يصبح موضوعا للوعى إذا ما قورن بغيره من الأشياء الكثيرة التى رغم وجودها فى متناول الملاحظ فأنه لا يلاحظها على الاطلاق.

أن العملية الأساسية ـ بصفة عامة ـ فى جميع ضروب المعرفة هى الكشف عن العلاقات بين الأشياء من خلال الانتباه. وأكثر العلاقات عمومية بين الأشياء هى الاتفاق والاختلاف، وكل معرفة إنما تعنى إدراك الفرق بين فكرة وفكرة أو بين موضوع وموضوع آخر، غير أن العلاقات لا توجد فى الأشياء نفسها وإنما تخلقها الطريقةا لتى أنتبه بها إلى هذه الأشياء، فبما أننى أنتبه إلى الكتاب الموجود أمامى الآن، فأننى أجده فوق المنضدة، وتحت السقف، وعلى يمين القلم، أو على يسار المحبرة.

(٤١) وسوف نناقش الآن العمليات النوعية الخاصة بالإنسان: كالتجريد وتكوين التصورات، وإصدار الأحكام، والقيام بالاستدلالات ـ وسوف نرى أنها كلها تفترض سلفا الانتباه كشرط أساسى لها. ولقد سبق أن أشرنا إلى هذه العمليات فى الصفحات السابقة بإيجاز شديد لكنها تستحق منا وقفة لنعرض لها بشيء من التفصيل.

أن تعريف التجريد نفسه يظهرنا فى الحال على أنه لا يمكن تصوره بدون الانتباه، فالتجريد هو الانتباه إلى خصائص معينة فى الشيء واستبعاد خصائص أخرى. «التجريد يعنى وفقا للاشتقاق اللغوى سحب (الانتباه) من شيء من الأشياء لكى نركزه على شيء آخر.. وعلى الرغم من أننا نتحدث عن التجريد عادة على أنه تحول من المختلفات إلى المتشابهات، فأن هذه العملية نفسها تظهر فى صور أخرى.. فإذا افترضنا أن هناك موضوعين يتشابهان تشابها تاما (كما هى الحال فى التشابه الشديد بين خروفين مثلا) فأننا نجد أنفسنا فى حاجة إلى بذل جهد فى عملية التجريد حتى تتغاضى عن جوانب التشابه وتتنبه إلى جوانب الاختلاف»[1]. ومن ثم كان التجريد نتيجة للانتباه إلى نقاط الاتفاق فى الأشياء واستبعاد نقاط الاختلاف، أو

---

(١) ج . J. Sully «المجمل في علم النفس» (عام ١٨٨٤) ص ٣٤٣ (الحاشية).

العكس، أعنى الانتباه إلى نقاط الاختلاف واستبعاد نقاط الاتفاق، وفى كلمة واحدة التجريد هو انتباه طارد.

والتجريد هو الخطوة الضرورية فى تكوين التصورات: فالتصور هو الفكرة المجرد للطابع الذى تتفق فيه عدد من الموضوعات الجزئية، وهو ينشأ من الانتباه إلى بعض خصائص الموضوع أو لعدد الموضوع أو لعدد من المضوعات المتشابهة واستبعاد الخصائص الأخرى، ففى تكويننا لتصور عام أو فكرة مجردة عن المربع مثلا ترانا ننتبه إلى موضوعات مربعة متعددة ثم تسقط منها المواد التى تتركب منها هذه الموضوعات، وكذلك الأماكن التى تشغلها وحجمها ... الخ وننتبه فقط إلى شكلها، وبذلك نكون فكرة عن الطابع الذى تتفق فيه هذه الموضوعات أعنى أننا نكون تصورا للمربع.

وحتى لو قيل (كما قال - مثلا باركلى وهيوم) أنه من المستحيل أن نجرد شيئا من شيء آخر، أو أن نتصور الخصائص منفصلة لأنها لا توجد منفصلة على الاطلاق، وأن الكلى يعتمد على جزئى يكون ممثلا لغيره - فسوف يبقى صحيحا مع ذلك كله أننا نستطيع بفضل الانتباه وحده إلى نقاط التشابه بين أعضاء الفئة الواحدة واستبعاد نقاط الاختلاف، أن نعرف الجزئى الواحد على أنه ممثل للفئة بأسرها.

ومن هنا فأن عملية التجريد وتكوين التصورات مشروطة مقدما بالانتباه وما يقوم به من انتقاء واختيار. وقل مثل ذلك فى الحكم، فالحكم هو الفعل الذى يحتل مضمونا فكريا إلى واقع متجاوز لذلك الفعل، ونحن فى مثل هذه الإحالة للمضمون الفكرى إلى الواقع المقابل ترانا نقارن بين تصورين من حيث علاقتهما بموضوع مشترك. وطالما أن الحكم يتألف من مجموعة من التصورات، وطالما أن التصورات جاءت نتيجة انتقاء صفات معينة واستبعاد صفات أخرى، فأن الحكم - بالتالى - يفترض مقدما الانتباه الذى يختار ويرفض.

ويمكن أن يقال نفس الشيء فى عملية الاستدلال، فمهما يقال عن الاستدلال من آراء فسوف يبقى فى النهاية أنه إدراك لعلاقات جديدة: «الفعل الأساسى لقوة الاستدلال عندنا يعتمد على إظهار مثل جديد لظاهرة من الظواهر مهما تكن معرفتنا السابقة بشبيه هذه الظاهرة أو مماثلها أو نظيرها أو مساويها.

فالتشابه أو الهوية تظهر في جميع الدرجات، وتُعرف بأسماء مختلفة لكن القاعدة الكبرى للاستدلال تشمل جميع الدرجات وتؤكد أنه طالما وجد تشابه أو هوية أو مشابهة (بين شيئين) فأن ما يصدق على أحدهما يصدق على الآخر[1]. وإدراك علاقات جديدة بين تصويرين تستلزم بالضرورة درجة من التجريد ـ تجريد للخصائص الجزئية التي نجد أنها ترتبط معا بهذه الطريقة أو تلك، والتجريد كما قلنا هو انتباه طارد.

(٤٢) أن فهم الذات على أنها الفاعل السيكوفزيقي بمقدار ما ينتبه إلى موضوع ما ، يمكن أن يفسر وحدة هذه الذات واستمرارها على النحو التالي: أن وحدة التنوع الحالي للذات يفسره أولا قولنا أن الفاعل في حالة الانتباه يعمل كفرد أعني ككل وليس كمجموعة من الأجزاء. ويفسر ثانيا أن الموضوع الذي ينتبه إليه يؤخذ ككل، أعني كعرض واحد أيا ما كانت العناصر التي يمكن أن نحلله إليها من الناحية العقلية. وبعبارة أخرى: الفرد المنتبه واحد، والموضوع الذي ننتبه إليه واحد باستمرار، رغم كثرته. والواقع أن «واحدية Oneness» الموضوع إنما ترجع إلى وحدة الفرد المنتبه. الشعور بوحدة نشاط الانتباه ترجع «الواحدية» التي يضفيها هذا النشاط على عناصر الموضوع.

ويمكن أن نفسر استمرار الذات من ناحية أخرى بطبيعة ما نسميه باسم «لحظة الانتباه» أو لحظة الشعور. ولقد رأينا أن لحظة الانتباه تتألف من «قبل» و«بعد» دون أن ننظر إلى عنصر «القبل» على أنه تعبير عن الماضي، أو إلى عنصر «البعد» على أنه تعبير عن المستقبل. ذلك لأن «قبل وبعد» هما في آن معا جزءان من كل واحد هو الحاضر الرواغ. وهذا الحاضر الرواغ يتحرك إلى الأمام بحيث «تنخر» رأسه في المستقبل ويتوارى ذيله في الماضي ويبقى في الذاكرة. وفي هذه الحركة الأمامية المستمرة يصبح ما كان «بعدا» «قبلا». خذ مثلا لحظتين متتاليتين من لحظات الانتباه[2]. ولنرمز لما هو «قبل» وما هو «بعد» بحرفي أ ب ، و ب جـ على التوالي أن

(١) و. س. جيفونز «مباديء العلم» ص ٩ .

(٢) الواقع أن التتالي وحده لا يكفي لتكوين الذات، فمن الضروري أن يكون هناك اتصال لذلك المضمون الذي يلزم لكي نخبر الديمومة من خلال التتالي.

(أ) تمثل عنصر «القبل» فى اللحظة الأولى، كما تمثل (ب) عنصر «البعد». أما فى اللحظة الثانية فـ (ب) تمثل عنصر القبل و(جـ) تمثل عنصر البعد. وطالما أن «البعد» فى اللحظة الأولى هو نفسه العنصر الذى يمثل القبل فى اللحظة الثانية فسوف تكون (ب) متحدة وهى هى فى الحالتين. وبدلا من أن تكون اللحظتان المتتاليتان منفصلتين ومتميزتين بحيث تكتب على هذا النحو (أ ب) و (ب جـ) فسوف تنساب الواحدة منهما فى الأخرى وتشكل تيارا متصلا يكتب على النحو التالى (أ ب جـ..) . وفى مثل هذا التيار المتصل فأننى أظل دائماً فى أية لحظة جزئية نفس الشخص الذى كنته منذ لحظة مضت، لأن أية لحظة جزئية هى فى الواقع حلقة اتصال بين الماضى والحاضر، وهى نفسها جزء من الماضى وجزء من الحاضر فى آن معا.

وعلى ذلك فأننا نحدس «الأنا» فى لحظة واحدة من لحظات الانتباه، لكن عبارة «أنا هو أنا» تحتاج لحدسها إلى لحظتين متتاليتين من الانتباه، غير أننا لا ينبغى أن نفهم التالى على أنه حالات منفصلة، بل نفهمه على أنه سلسلة متصلة.



الفصل الثانى

نشاط الذات

الفصل الثانى

«النشاط الذاتى[1]»

١ ـ حين ينتبه الكائن الحى فأنه يفعل.

٢ ـ التفكير صورة من صور الفعل.

٣ ـ طبيعة الفعل يجب أن تدرس بوساطة الفلسفة.

٤ ـ كلمة «الفعل» كلمة مزدوجة الدلالة فهى قد تعنى:

(أ) الفعل فى حالة الأداء.

أو (ب) الفعل وقد انتهى.

٥ ـ الفعل فى حالة الأداء هو وحده الذى نستطيع أن نخبره.

٦ ـ رأى «يوونج» فى أن الفعل ـ كغيره من عمليات الطبيعة ـ هو تتابع أحداث.

٦،٧ ـ نقد هذا الرأى.

٧ ـ الصلة فى الفعل بين الحدث السيكولوجى والتغير الطبيعى لا يمكن أن يكون مجرد تتابع.

٨ ـ يسلم الكاتب بأن الحدث السيكولوجى يستلزم فاعلا، لكن فكرة الفاعل تتضمن فكرة الفعل المطلوب تفسيرها.

٩ ـ يرى الكاتب أن العملية لكى تكون فعلا، فأن التغير لابد أن يرغبه الفاعل، غير أن رغبة الفاعل تجعل الموقف مختلفا أتم الاختلاف عن العمليات الطبيعية.

١٠ ـ لو كان الفعل عبارة عن سلسلة من الحوادث ترتبط ارتباطا سببيا فلا يمكن أن نعين حدا ينتهى عنده الفعل.

---

(١) self-Activity أو نشاط الذات (المترجم).

١١ ـ الفعل في حالة الأداء acting لا يمكن لنا ملاحظته، وهو لا يمكن أن يعتمد على علاقة التتابع فحسب.

١٢ ـ الأفعال تختلف عن الحوادث.

١٣ ـ لا يمكن التفرقة بين الأفعال والحوادث عن طريق الملاحظة الخارجية وحدها. بل أن التفرقة لا تتم إلا عن طريق خبرتنا بالفعل في حالة الأداء.

١٤ ـ لو أننا تعرفنا على التغير على أنه فعل كان في ذلك تفسير له، أما لو أدركناه على أنه حادثة فأنه يحتاج إلى شيء آخر يفسر حدوثه.

١٥ ـ تقديم السببية لتفسير وقوع الحوادث.

١٦ ـ غير أن فكرة السبب بوصفه «مصدرا» للتغير لا يكون هو نفسه فاعلا «هذه الفكرة» تناقض ذاتي.

١٧ ـ لا يمكن تفنيد الجبرية طالما أن التغيرات التي نبحثها لا تشملني بوصفي فاعلا.

١٨ ـ الفاعل السيكوفزيقي هو نفسه سبب كاف للتغير.

١٩ ـ رأي برادلي القائل بأن فكرة النشاط تناقض ذاتي.

٢٠ ـ نقد رأي برادلي.

٢١ ـ وضع مشكلتنا: هل الفاعل بوصفه انتباها يكون منتهيا أم مبتدئا..؟

٢٢ ـ بخصوص الدليل الإيجابي القائل بأنه يشارك في التغير فأننا نلجأ إلى التجربة، أما فيما يتعلق بالدليل السلبي فأننا نبرهن على تهافت نظرية الخصوم.

٢٣ ـ الخبرة هي المرجع الأخير. خبرة الانتباه يمكن تحليلها إلى حدين بالإضافة إلى علاقة التكيف.

٢٤ ـ فكرة الحرية فكرة أصيلة، أما فكرة الجبرية فهي مشتقة.

٢٥ ـ ليس في استطاعتنا أن نجاوز خبرتنا.

٢٦ ـ هل يتناقض قانون بقاء الطاقة مع وجهة النظر التي نأخذ بها.

٢٧ ـ عرض القانون بصفة عامة فى إيجاز شديد.

٢٨ ـ عرض القانون مع إشارة خاصة لأفعال الإنسان.

٢٩ ـ ٣٣ ـ ليس القانون فوق مستوى الشك.

٣٥،٣٤ ـ خلق الإنسان للفعل لا يتعارض بالضرورة مع القانون.

١ ـ الذات (أو النفس) هى ثنائية الانتباه إلى موضوع ما، أو هى الفاعل السيكوفزيقى بمقدار ما ينتبه إلى شىء ما. غير أن انتباه الفاعل ليس مجرد حالة من حالات التقبل فحسب بل هو فعل، والذات هى أساسا نزاعة وليست متأملة. فالفرد فى حالة الانتباه يفعل أعنى أنه يقوم بعمليتى انتقاء ورفض دون أن ينطبع انطباعا سلبيا بالموضوع الذى يوجد أمامه.

٢ ـ ومن المألوف عند الفلاسفة التفرقة بين الفعل والتفكير، وهم عادة يقيمون بينها تعارضا بقولهم أنك إما أن تفكر أو تفعل، أعنى إننا حين نفكر لا نفعل، وحين نفعل لا نفكر. ومعنى ذلك أنهم يقصرون الفعل على الحالات التى نتعامل فيها مع الأشياء المادية وحدها أعنى الحالات التى تحدث فيها تغيرا فى العالم المادى، أما حين نفكر فهم ينظرون إلى هذه الحالة على أن المرء يتعامل فيها مع أفكاره الخاصة وحدها. «الفعل actio هو.. واحد من لونين من نشاط الذات، وهو يتعارض مع التفكير Cogitatio فى اتجاه مقصده. فالذات تظهر فى حالة الفعل بوصفها فاعلا يسعى إلى إحداث تغيرات فى العالم. أما فى حالة التفكير فهى تظهر بوصفها عارفة Knower تسعى إلى إحداث تغيرات فى وعينا بالعالم»[1].

غير أننا نريد أن نفهم الفعل على أنه فعل باستمرار سواء أكان يسعى إلى إحداث تغيرات فى العالم المادى، أم إلى إحداث تغيرات فى وعينا بهذا العالم، فالفرد يفعل كلما انتبه، وهو يفعل ذلك باستمرار كائنا ما كان موضوع انتباهه. أما القول بأنه من الصعب ـ أن لم يكن من المستحيل ـ أن نفكر ونتحرك فى وقت واحد

(١) ج. ماكمري «ما الفعل؟ what is Action» محاضر الجمعية الأرسطية للمجلد السابع عشر ص٧٨ .

ما لم يكن آليا automatic فأنه يكشف لنا ـ لا أن التفكير والحركة يحتاجان لاتمامها إلى صورتين مختلفتين من الفعل ـ بل أن فعل الفاعل واحد وهو نفسه باستمرار يوجهه أحيانا نحو الأفكار، ويوجهه أحياناً أخرى نحو الحركة. فلو أنني انتبهت إلى الأفكار فأن الحركة تتوقف ما لم تكن آلية، وإذا ما انتبهت إلى الحركة فأن التفكير يتوقف ما لم يكن سلسلة من تداعى الأفكار.

وعلى ذلك فالتفكير لون من ألوان الفعل، وهو ليس شيئاً يتعارض مع الفعل، إن ما يمكن أن نقابل بينه وبين التفكير هو الحركة الجسمية لأن كليهما يحتاج لاتمامه إلى فاعل قادر على الانتباه والانتفاء، ومن ثم فمن الخطأ أن نقصر الفعل على إحداث تغييرات فى العالم الخارجى، لأن الفعل فعل سواء أكانت التغيرات الناتجة عنه تغيرات تحدث فى العالم الخارجى أم فى عالم الأفكار. وليس ثمة ما يبرر اطلاق اسم الفعل على التغيرات التى أحدثها حين أصفع شخصا ما، بينما ننكر اطلاق مثل هذا الاسم على التغيرات التى تحدث حين أراجع أفكارى وأنا غاضب. والحق أن الأفكار والحركات تتداخل تداخلا شديدا فى بعض الأحيان حتى أنه يكاد يكون من غير الممكن أن ننسب كلا منهما إلى مقولة مختلفة من مقولات النشاط. خذ مثلا موقف أحد العلماء وهو يقوم بإجراء بعض التجارب العلمية فى معمله، أو انظر إلى نفسك حين تحاول أن تربط عقدة: سوف نجد هنا أن الموضوع الذى ننتبه إليه عبارة عن أفكار تعقبها حركة الجسم لكنهما يرتبطان ارتباطا وثيقا حتى انك لتجد أنه من الممكن أن نقول أن مثل هذا الشخص يفكر ويتحرك فى وقت واحد. أنه لافتعال كاذب أن نفصل بين الفعل والتفكير: «فالفصل بينهما على أساس أن أحدهما «فعل» والآخر «فكر»، أو أن أحدهما «مادى» والآخر «ذهنى» هو فصل مفتعل كاذب لأنهما يخصان فردا واحدا متكاملاً هو الفرد السيكوفزيقى بأكمله»[١].

٣ ـ الإدراك الحسى إذن فعل ينتج عنه مدرك حسى، والتفكير فعل ينتج عنه فكرة، والتذكرة فعل ينتج عنه فكرة نتذكرها، والإرادة فعل ينتج عنها التغير المراد...

---

(١) تشارلز شرنجتون: «الإنسان وطبيعته» ص ٢٧١ .

الخ... الخ، والفرد فى جميع هذه الحالات يعمل شيئاً، فهو يـنتبه وينتقى، ونتيجة ذلك إنما تكون عملا من الأعمال التامة a deed. ولن نمل مما سبق أن ذكرناه وهو أن الإدراك الحسى والتفكير، والتذكر، والإرادة ـ هل كلها حالات أو أمثلة للانتباه إلى موضوع معين، هذا الموضوع فى كل حالة من هذه الحالات يتسم بمجموعة من الخصائص المعينة: والفكرة هى نتيجة التفكير والفعل المراد هو نتيجة الإرادة ـ وهذه كلها هى ـ فى نفس الوقت ـ نتائج للعقل الأساسى للذات أعنى لفعل الانتباه. ومن هنا فإذا ما تساءلنا عن طبيعة فعل الانتباه كان معنى ذلك أننا نتساءل عن طبيعة: فعل الإدراك الحسى، والتفكير والإرادة... الخ والحق أن الفلسفة النظرية والفلسفة العملية لن تقفا على أرض صلبة اللهم إلا إذا ناقشت وفحصت وحللت تحليلاً تاما وكاملا: طبيعة الفعل. «أن إحدى المنجزات العظيمة التى قام بها «كانط» والتى رفعته درجة عالية فى تاريخ الفلسفة هى أنه قد تحقق بشكل تام أكثر مما فعل أى فيلسوف آخر.. من أن (المنطق وهو يبحث فى الفكر؟ محدود بنتائج التفكير، وأننا فى حاجة ماسة لإثارة التساؤل حول صور نشاط التفكير. ولقد طبعته تلقائية الذهن فى بحثه عن المعرفة ـ منذ ذلك الوقت ـ المشكلة الرئيسية فى الفلسفة الحديثة، حتى أن الفيلسوف الذى يسعى إلى العودة إلى الافتراضات الدجماطيقية القديمة، متغاضيا عن المشكلة التى أثارتها معرفتنا للذهن من أنه يقوم بدور ما فى تكوين المعرفة وأنه ليس مجرد مستقبل فحسب ـ مثل هذا الفيلسوف لابد أن نعتبره ساذجا..».

٤ ـ فى دراستنا لطبيعة الفعل، علينا أن نلاحظ أولا وقبل كل شىء أن هذه الكلمة ـ أعنى كلمة الفعل ـ مزدوجة الدلالة ونحن نستخدمها بهذا الأزدواج نفسه. إذ ترانا أحياناً نستخدمها لنعنى العمل فى حالة الأداء the doing، بينما نستخدمها ـ أحياناً أخرى ـ لنعنى بها العمل وقد انتهى أو محصلة هذا العمل ونتيجته the deed ومن ثم كان من الأفضل إذا ما تحدثنا عن الحالة الأولى أن نسميها الفعل فى حالة الأداء acting (بدلا من العمل)، وإذا تحدثنا عن الحالة الثانية أن نسميها «الفعل وقد تم act» فما المقصود بالفعل فى حالة الأداء، والفعل وقد تم..

٥ ـ الفعل فى حالة الأداء acting (وهو العمل فى حالة الأداء أيضاً doing) هو إحداث تغير فى الوجود الداخلى أعنى داخل الإنسان، أو الوجود الخارجى أعنى فى العالم. أنه إحداث مظاهر مختلفة هى التى نطلق عليها اسم الأفعال التامة acts أو الأعمال المنتهية deeds «أنه الجانب الذاتى الذى لا نستطيع ملاحظته فى العملية التى تكون فيها الأفعال التى نلاحظها هى التعبير الموضوعى عنه..»[١] وبعبارة أوضح: العمل له طرفان: طرف داخل الفاعل نفسه (وهو ما نسميه بالعمل فى حالة الأداء؟ وطرف خارج هذا الفاعل هو ما نسميه نتيجة العمل أو محصلته. ونحن نسلم بأن هذه الإجابة ليست إجابة شافية مقنعة لسؤالنا: ما المقصود بالعمل فى حالة الأداء doing..؟ وقد يقول قائل: أن السؤال نفسه مستحيل طالما أن العمل فى حالة الأداء أو الفعل فى حالة الأداء ليس إلا شيئا داخل الفاعل نفسه، ومن ثم لا يستطيع أحد أن يخبره سوى الفاعل ذاته. فإذا أنت قطعت برتقالة نصفين، فلن يستطيع أحد أن يرى بداية هذا الفعل أو الطرف الداخلى منه الذى يقع داخل الفعل نفسه، أن كل ما يستطيع المشاهد الخارجى ملاحظته هو البرتقالة وقد شطرت شطرين، أعنى نتيجة الفعل أو محصلته أو الفعل وقد تم. وقد يقال أنه لو صح ذلك فلن يكون فى قدرتنا أن نقدم تحليلاً كاملا لما نقوم به فعلا حين ننتبه أثناء الإدراك الحسى، أو أثناء التفكير أو الإرادة طالما أن ذلك جانب داخلى، ولن نستطيع أن نفعل شيئاً سوى أن نحيل كل فرد إلى خبرته الخاصة لكى «يخبر» ما يحدث بالفعل أثناء عملية الانتباه.

الفعل ـ كما سبق أن ذكرنا ـ يتكون من عنصرين أو طرفين هما العمل فى حالة الأداء من ناحية، ونتيجة هذا العمل أو محصلته من ناحية أخرى، والواقع أننا لا نستطيع أن نكون على وعى مباشرة إلا بالعنصر الأول فقط، أما العنصر الثانى فيمكن أن نعيه من الناحية الحسية إذا كان ما نقوم به عملا جسميا: «على أن العنصر الثانى قد ينسلخ أحيانا ـ كما يحدث فى حالات المرض والإصابة ـ وذلك هو غاية ما نصل إليه فى تحليلنا للمركز الثانى الذى هو فعل نؤديه عن وعى بما نفعل، فانظر

إلى ما يحدث حين يفقد عضو فى جسدنا قدرته على الإحساس، مع احتفاظه بقدرته على الحركة، فعندئذ لا يحس الإنسان المصاب بمثل هذا العضو، ولا يدرى أين يكون من جسده إلا إذا رآه، فقد يصاب الإنسان أثناء نومه بخدر فى ذراعه، فتراه حينئذ لا يدرك وجود الذراع إدراكا حسيا، وان يكن يستطيع تحريكه عن وعى بحركته، وفى أمثال هذه الحالات، تظل الأنا واعية بنفسها عن طريق أدائها لفعل ما، ومعنى ذلك أن البقية الباقية من الوعى فى مثل هذه الظروف التى تفقد فيها إدراكنا الحسى بعضو من أعضاء الجسد، لا يكون الحس هو طريقنا إليها، بل الطريق هو وعى الأنا بنفسها وعيا مباشرا بما تنشط به من فعل..»[١] وهذا الوعى المباشر بأنفسنا فى حالة الفعل هو - فيما يبدو - الطريق الوحيد الممكن للتعرف على الفعل من ناحيته الذاتية، أعنى التعرف على الفعل فى جانبه الداخلى من حيث هو فعل فى حالة الأداء يتميز عن الفعل التام، أو عن نتيجة هذا الفعل ومحصلته.

٦ - غير أن أ. س. يوونج A. C. Ewing يرى رأياً مخالفاً[٢] فهو يريد منا أن ننظر إلى عملية الفعل فى حالة الأداء (أى الجانب الداخلى من الفعل) بنفس الطريقة التى ننظر بها إلى العمليات التى نشاهدها فى العالم الطبيعى الخارجى. وهو يرى أن الفعل فى أى من الحالتين (الداخلية أو الخارجية) هو مجموعة من الحوادث التى ترتبط ارتباطا سببيا. والصلة الضرورية بين الحوادث فى عملية «الفعل فى حالة الأداء هى نفسها الصلة الضرورية الموجودة فى تدفق الفيضان وإن كانت عملية الفعل فى حالة الأداء التى ننسبها إلى فاعل تختلف عن هذه العملية الطبيعية، فهى لا تختلف عنها إلا فى أن طبيعة حوادثها مختلفة. وهو ينتهى من تحليله للفعل إلى أن للفعل خمس خصائص:

١ - لابد أن يتضمن حادثا سيكولوجيا وحادثا فسيولوجيا.

٢ - الحادث السيكولوجى لابد أن يكون جانبا من السبب للحادث الآخر.

---

(١) ش. شرنجتون: «الإنسان وطبيعته» ص ٣٢٨ .

(٢) قارن: «ما الفعل..؟» فى محاضر الجمعية الأرسطية، المجلد السابع عشر ص ٨٦ - ١٠١ .

٣ ـ يجب ألا تعتبر الحادث السيكولوجى حادثا منفصلاً بل لابد أن يعزى إلى الفاعل نفسه.

٤ ـ لابد أن يكون الفاعل على وعى بما يعمل.

٥ ـ لابد أن يكون الحادث الطبيعى (أو الفزيائى) تغيرا فى جسم الفاعل شريطة ألا ينظر إليه في ذاته per se ما لم يكن الفاعل فى حالة الفعل لا يفكر إلا فى راحة جسمه هو، بل ينظر إليه من حيث علاقته ببيئته أو بجانب من بيئته الخاصة التى كان الفاعل يفكر فيها والتى يريد أن يغيرها بفعله.

٧ ـ ويمكن أن تظهر عدة اعتراضات على هذا الرأى الذى يأخذ به «يوونج» على النحو التالى:ـ

<u>أولاً:</u> أن الرابطة السببية التى يقال أنها موجودة بين الحوادث التى تتكون منها عملية من العمليات يمكن أن تفهم بمعان شتى، فإذا ما كنا نتحدث عن العمليات التى تحدث فى العالم الطبيعى فأن هذه الرابطة قد تفهم على أنها تعنى سياقا أو تتابعا منظما للحوادث التى تقع فى هذا العالم. غير أن «يوونج» قد أوضح لنا أن هذا اللون من الرابطة السببية ليس هو ما يعنيه بقوله أن هناك رابطة بين الحوادث التى يتكون منها الفعل. وهو يقول فى هذا المعنى: «يبدو لى أن السببية ليست حالة يتكرر فيها فحسب التتابع أو التلازم فى الوقوع، لكنها تتضمن رابطة أعمق بين السبب والنتيجة ـ وأعتقد أنه من الواضح بصفة خاصة أن تحليل النظام فى العلاقة لا يصلح فى حالة الفعل.. فالتغير الموضوعى (أى الذى يحدثه الفعل فى العالم الخارجى) لا يعقب الجانب الذهنى فحسب لكنه يتحد معه أيضاً، بالمعنى الذى لا يمكن فيه رد هذا التغير إلى سياق أو تتابع منظم..»[(١)].

لكن إذا كانت الرابطة السببية التى يقال أنها موجودة بين الحدث الذى يمثل

---

(١) نفس المرجع، ص ٨٧ .

الجانب الذهنى والحدث الذى يمثل التغير الموضوعى ليست مجرد تتابع منظم فأن البديل الباقى فى هذه الحالة هو أن يكون الحدث الأخير معتمدا فى وجوده على الحدث الأول. وهذا الاعتماد قد يعنى أن تعاقب الحدث الأخير للحدث الأول إما أن يكون تحليليا أو تركيبيا. ولو أننا برهنا على أنه ضرورة تحليلية فلن يكون هناك فاعل فى هذه الحالة. إذ لن يكون الحدث الثانى إلا نتيجة منطقية مترتبة على طبيعة الحدث الأول. لكن من المستحيل منطقيا أن نفترض أن التغير الموضوعى المعين الذى يحدث فى العالم الخارجى ليس إلا جزءا من الجانب الذهنى الذى هو بدوره فكرة من الأفكار. وقد يقال: أن الحركة الجسمية التى نشاهدها متلازمة الوقوع مع فكرة من الأفكار أو أنها تابعها المنظم، لكن لا نستطيع أن نتصورها جزءا من الفكرة. وبالتالى فأن التغير الموضوعى لابد أن يعقب الحدث الذهنى من الناحية التركيبية، وهذا هو الاحتمال الثانى، وهو يعنى أن الرابطة بين الحادثين ليست رابطة مطلقة، لكنا نستطيع عن طريق الخبرة وحدها أن نعرف أن إحداهما تعقب الأخرى: وهنا يمكن أن نتساءل..؟ خبرة من..؟ ونجيب: خبرة الفاعل بالطبع، ومن ثم يكون الموقف على النحو التالى:

١ ـ لدينا جانب ذهنى من ناحية وتغير موضوعى من ناحية أخرى.

٢ ـ التغير الموضوعى يعتمد فى وجوده على الجانب الذهنى.

٣ ـ الجانب الذهنى قد يعقبه ـ وقد لا يعقبه ـ تغير موضوعى.

٤ ـ الفاعل هو وحده الذى يستطيع أن يخبر النتيجة.

لكن إذا كان وضع المشكلة هو على هذا النحو: فأين هى أوجه التشابه التى تبقى بعد ذلك بين الفعل الذى يحدثه فاعل وبين العملية التى تحدث فى الطبيعة..؟ ما هى أوجه الشبه بين الفعل الذى أقوم به بوصفى موجودا بشريا وبين العملية الطبيعية التى تقع فى العالم الخارجى..؟ الحق أن الفعل الذى يقوم به الفاعل السيكوفزيقى يتميز بخصائص معينة تجعله فريدا فى نوعه من ناحية، وتباعد بينه وبين العمليات التى تحدث فى الطبيعة تباعدا تاما.. من ناحية أخرى.

٨ ـ ثانيــاً: يذهب «يوونج» إلى أن الحـدث السيكولوجى الذى يسبق التغـير الموضوعى ينبغى ألا ينظر إليه على أنه مستقل، بل لابد أن يصف فاعلا أو أن يعزى إلى فاعل ما، غير أن فكرة الفاعل هذه تتضمن كل ما يحاول «يوونج» انكاره. فهو يتساءل: «لماذا لا يكون كل فعل مؤلفا من حادثتين: واحدة فى ذهن الفـاعل والثانية فى العالم الخارجى ـ بحيث تكون الأولى سببا للثانية..؟[1] وهذا حق، لكن إذا كان ذهن الفاعل ـ فى حالة الفعل ـ يحدث تغيرا موضوعيا فما الذى تبقى «ليوونج» بعد ذلك لينكره..؟ الواقع أن الكاتب إذا ما انتهى إلى مثل هـذا القول فأنه يسير ـ فيـما أعتقد ـ فى دائرة مغلقة. ذلك لأن النتيجة التى انتهى إليـها هى بالضبط المشكلة التى بدأ منهـا، أعنى أن تحديد المعنى الدقـيق للعلاقـة بين ذهن الفاعل وبين التغـير الذى يحدث هو نفسه المشكلة.

٩ ـ ثالثاً: يعتقد «يوونج» أنه فى حالة سلسلة الحوادث التى يتألف منها الفعل ـ فى مقابل عمليات العالـم الطبيعى ـ «لابد للفاعل أن يكون على وعى بما يعمل، وأن يعـمل هذا الفعل لأنه يريد أن يعـمله..»[2]، وإذا تغاضينا عـما تشتمل عليـه عبارته هذه من ألفـاظ مـثل «الفـاعل» و«الوعـى» ـ وهى ألفـاظ تجـعل الفـعل يختـلف أتم الاختلاف عن العمليـات الطبيعية. فأننا نجده يسلم بأن الفـاعل فى حالة الفعل يفعل ما يفـعل لأنه يريد أن يفعله. وهذا يعنى بعبـارة أخرى أن الفعل لا يكون فعـلا ما لم يكن غرضـيا، فالغرضـية هى سمة السلـوك البشرى وهى نفسـها الخاصيـة التى تميز الفاعل عن الأجسـام المادية، كما أنها الخاصيـة التى تميز الأفعال عن أحداث الطبـيعة وعمليـاتها. ومن ثم فـأن الأعتـراف بوجود مثـل هذا الاختلاف الواضح بيـن الفعل وأحداث الطبيعة، ثم الزعم بعد ذلك بأن الفعل يمكن تحليله إلى حوادث ترتبط فيما بينها ارتباطا سببياً ـ هو تناقض ذاتى صريح وواضح.

١٠ ـ رابعــا: إذا كان الفعل سلسـلة من الحوادث التى ترتبط فيما بـينها ارتباطا

---

(١) نفس المرجع، ص ٨٨ .

(٢) نفس المرجع، ص ٩٣ .

سببيا: فعلى أى أسـاس يمكن أن نحدد نقطة النهاية فى فعل ما..؟ أن «يوونج» يرى أن الفعل تحـدده أحداث فى جـسم الفاعل، لكنه يضيـف فى الحال أن حركـة الجسم لابد أن ينظر إليها على أنها حركة مستقلة عن البيئة أو: الجانب الجزئى من البيئة التى كان الفـاعل يفكر فيه والتى يرغـب فى تغييـره عن طريق الفعل»[1]. غـيـر أن ذلك يظهـرنا على أنه ليس ثمـة طريقة نرسم بهـا حدا للفـعل كـشىء متـميـز عن سلسلة الأحداث التى لا حصـر لها والتى سوف تتوالى يقيـنا، اللهم إلا بالإشارة إلى غرض الفاعـل. وفكرة الغرض ـ مـرة أخرى ـ تتضـمن الفرق كلـه والاخـتلاف بأسـره بين الفعل البشرى على نحـو ما يقـوم به الفاعل السـيكوفزيقى، وبين سلـسلة الحوادث المتتاليـة التى يعقب بعضهـا بعضا كمـا هى الحال فى حوادث الطبيـعة ـ التى يحاول الكاتب أن يتمثلها.

١١ ـ الفرد فـى حالة الفـعل يكون فاعـلا، أعنى نشاط إيجـابيا فـعالا ذلك لأن الفعل إنما يعنى إحداث تغير فى الوجـود. والفعل وقد انتهى أعنى الفعل وقد تم act (العنص الثانى من عـناصر الفعل) هو التـغير الذى يحـدث. وهو نتيجـة هذا الفعل التى يستطيع الملاحظ مشاهدتها سواء عن طريق الملاحظة الخارجية إن كان هذا التغير هو حركـة جسمـية، أو عن طريق الاسـتبطان إذا كان فكرة. غـير أن الفـعل فى حالة الأداء acting (الطرف الأول أو العنصـر الأول من الفـعل) فـهـو جـانب داخلى لا يستطيع أحد على الاطلاق مـلاحظته وإنما يمكن للفاعل نفسه أن يخـبره حين يكون فى مليـة الفعل وأن يستنـتجه حـين يفحص الموقف فـحصا اسـترجـاعيا أعـنى حين يسترجع ما حـدث. وفكرة العمل فى حالة الأداء نفسها تعنى أن ما يتم عـمله يعتمد فى وجوده على حـالة العمل: «وينتج من ذلـك أن كل تحليل لفعل يجـعل من نشاط الذات ـ فى حالة الفـعل ـ ومن التغـير فى العالم الخـارجى حدثين يرتبط كل منهـما بالآخر ارتبـاطا (خارجيا) ـ سـوف يسىء فهم طابع الفعل وخـاصيته. وعلى سـبيل

(١) نفس المرجع السـابق، ص ٩٥ .

المثال فـأن التحليل الذى يرى أن الفـعل مركب من حـادثتين إحـداهما حادثـة ذهنية والأخرى حادثة مـادية مع علاقة قائمـة بالفعل تربط بينهما ـ مـثل هذا التحليل ليس تحليلا ناقصا فحسب لكنه يلغى الفعل إلغاء تاما. لأنه يعنى أن فى استطاعتنا أن ننظر إلى نتيجة الفـعل فى استقلال كامل عن الفعل الذى تمت به هذه النـتيجة. وهو يعنى أيضاً إمكان الـنظر إلى نتيجـة الفعل لا على أنهـا فعل تم، بل على أنهـا حادث وقع مـصادفـة..[1]. صحيح أننا لابد أن نحلل الفعل إلى جـانبين أحدهما داخل الفاعل نفسه، والثـانى هو الحادثة الخارجيـة ـ أو الحادثة الفزيائية ـ التى أحدثـها الفعل. لكن المشكلة كلـها إنمـا تكمن فى الانتـقـال من أحـد هذين الجـانبى إلى الجـانب الآخـر، المشكلة هى الانتقـال بين هذين الجانبين، ذلك لأن الفعل فى حـالة الأداء (أو الجانب الداخلى من الفعل) يعتمد على هذا الانتقال نفسه.

الفرد فى حالة الانتباه يقوم بفعل ما، أعنى أنه يعمل شيئا ما، وهذه الفكرة تؤدى بنا إلى النتيجة الآتية:

أن الفرد يرتبط ـ على نحـو ما ـ بموضوع أو بفكرة، وتعتـمد طبيعة الانـتباه على طبيعة هذه العلاقة نفسها. ونحن نعـترف بعجزنا عن السير فى هذا التحليل أبعد من ذلك. وكل ما نستطيع أن نقول ونؤكـده بصدد هذه العلاقـة وهو أنها ليست مـجرد سيـاق متـتابع: «حـين تكون فاعـلا.. فأن ذلك يعنـى أنك «سبب حـر ولست سبـبا طبيعيـا، أعنى أنك لست مجرد حد فى سلسلة متتابعـة لا يدركها إلا الملاحظ وحده. لكنك تكون عالما يعـيد تشكيل نفسه بفـضل طبيعتـه وبفضل مضمـونه، وأنت حين تفعل ذلك فأنك توسع من نطاق حدودك، وتمتص وتطبع بطابعك شـيئا كان من قبل غريبا عنك»[2].

١٢ ـ ونعود الآن إلى الفعل وقد انتهى act (الطرف الثانى الخارجى من الفعل)

---

(١) ج. ماكمري: «ما الفعل..؟» محاضر الجمعية الأرسطية المجلد السابع عشر ص ٧٥ .

(٢) ب. بوزانكيت: «مبدأ الفردية والقيمة..». ص ٦٦ .

الذي هو نتيجة الفعل ومحصلة العمل أو موضوع الانتباه، لأن موضوع الانتباه هو عمل انتهى أو فعل تم فى صورة فكرة أو حركة متكاملة. وبين أن نقابل فى تمايز واضح بين الفعل وقد انتهى (أو نتيجة الفعل) وبين الحادثة. فكلاهما معا تغيرات تحدث فى الوجود ويمكن للمشاهدة ملاحظتها، لكن الفعل شيء عمل فى حين أن الحادثة من حوادث الطبيعة لا يمكن تصورها على هذا النحو، بل نتصورها فحسب على أنها شيء حدث. والتفرقة بين الفعل والحادثة التى تقع فى العالم الخارجى لا تكمن فى أي اختلافات فيما نلاحظه من تغيرات وإنما تعتمد على نوع الحدوث. وبعبارة أوضح: أن التغير الذى نلاحظه لا يمكن أن نطلق عليه اسم الفعل إلا إذا قصد إليه فاعل وأحدثه، أما إذا افترضنا أن حدوثه لم يكن نتيجة قصد فاعل أعنى أنه يخلو من الغرضية فهو فى هذه الحالة يصبح حادثة وليس فعلا، ويمكن أن ننظر إلى وفاة شخص ما بطريقتين: أن ننظر إليها على أنها فعل، وأن ننظر إليها على أنها حادثة. فهى فعل إن كان الفعل قصد إليها كما هى الحال مثلاً فى عملية الانتحار، وهى حادثة إن وقعت من غير قصد كما هى الحال حين تدهمه سيارة فى الطريق. ونحن نعرف أن الإنسان فى مرحلته الأولى من التفكير ـ مرحلة التفكير البدائى ـ يميل إلى رد جميع أنواع التغيرات التى يشاهدها إلى فاعل ما، فما يشاهده من تغير فى العالم الخارجى هو أيضاً فعل قام به فاعل سواء أكان هذا الفاعل بشرا مثله، أم كان إلها، أو ما شئت من قوى يتصور أنها فوق البشر وفوق الطبيعة، وهكذا يعتقد أن كل تغير فى الوجود عبارة عن فعل، ويستبعد إمكان وقوع حادثة بغير فاعل قصد إخراجها إلى حيز الوجود.

١٣ ـ أننا لا نستطيع ـ إذا فحصنا التغيرات التى يمكن أن نلاحظها ـ أن نجد فرقا بين الفعل والحادثة ما لم يظهر هذا الفارق عن طريق الفاعل نفسه الذى يخبر الفعل فى الحالة التى يكون فيها التغير نتيجة لفعل قام به. وإذا لم يكن ثمة فاعل يخبرنا أن التغير الثلاثى كان نتيجة لفعله هو فأنه من المستحيل أن نقدم دليلا حاسما يقطع بأن التغير المشار إليه هو فعل وليس حادثة. غير أننا غالبا ما نعتمد على خبرتنا الخاصة

فى الحكم بأن التـغيرات الفـلانية التى حدثت فى العـالم الطبيـعى قد تضمنت فـعلا مشابهـا لفعلنا هو الذى أخرجها إلى حيز الوجود، فأنا أسـتطيع أن أقول ـ وأنا على يقين تقـريبا من صـدق قولى ـ أن الكتـابة الموجودة أمامى الآن علـى الورق هى فعل لفاعل ما لأننى قـد خبرت بالفعل مثل هذا العمل. لكننى لا أسـتطيع مطلقا أن أكون على مثل هـذا اليقين حـين أحكم بأن التغـير الفلانى هو حـادثة وليس فعـلا أحدثه فاعل، لأن اعتمادى على خبرتى فى مـثل هذه الحالات لن يكون سوى اعتماد سلبى بحيث تكون حجتى على النحو التالى: أن ذلك التغير لا يمكن أن يكون فعلاً أحدثه فاعل لأننى فى خبرتى الـشخصية لم يحدث لى قط أن قمت به، كـلا ولـم أر شخصا آخر يحدث مثل هذا التغير، صحيح أن فى استطاعتى أن أقطع فى يقين بأن التغيرات ليسـت أفعالا أحـدثتهـا موجودات بـشرية مثل الكـسوف الذى يحدث للـشمس أو الشهب التـى تنقض من السماء، غـير أن ذلك لا يجـعلنا ننتهى إلى القـول فى حسم قاطع أنها ليـست فعلا لفاعل أعلى من الإنسـان. ومهما يكن من شىء فـأن مرجعنا باستمرار هو خبرتنا الخـاصة بالفعل سواء أكانت خبرة مباشرة أم غـير مباشرة ـ حين نحكم على بعض التغيرات فى العالم الطبيعى بأنها فعل وليست حادثة.

١٤ ـ ومن المهم أن نلاحظ أننا حين نقول عن بعض التغيرات التى نلاحظها أنها فعل فأن ذلك يعنى بالتالى تفسيرا لها، لكن إذا قلنا أنها حادثة فأن ذلك يعنى إما أنها لا يمكن تفسيرها أو أنها تحـتاج إلى تفسير أبعد «أن ميل الجنس البشـرى بصفة عامة هو ألا يقنع ولا يكتفى بأن يعرف أن واقعة من الوقائع هى بشكل دائم مـقدمة يعقبها واقعة أخرى تكون نتـيجة لها، لكنه يسعى إلى البحث عن شىء آخر عـساه أن يفسر له وضـعهمـا هذا»[1]. ويقول «مل»: مـعلقا على أحد النقـاد الذين يذهبون إلى أن الإغريق أرادوا أن يعرفوا السبب فى أن مقدمة فـزيائية معينة لابد أن ينتج عنها نتيجة خاصة ـ فيقول :« لـم يكن الإغـريق وحدهم هم الذين بحثوا عن مثل هذه المبررات ،

(١) جوون سـتيوارت مل: «مـذهب في المنطق System of Logic» الطبعـة الأولى المجلد الأول ص ٣٩٠.

فمن بين الفلاسفة المحدثين نجد ليبنتز يضع مبدأ اعتبره بديهية يقول: أن جميع الأسباب الفزيائية بغير استثناء لابد أن تحوى فى طبيعتها الخاصة شيئاً يجعل من الواضح جدا أنها لابد أن تكون قادرة على إحداث النتائج التى تحدثها»[١].

١٥ ـ والقول بأن وقوع حادثة من الحوادث لا يفسر نفسه بنفسه وإنما يحتاج إلى شىء آخر يفسره هو الذى أدى إلى ظهور فكرة السببية، ويمكن أن نصور الطريقة التى ظهرت بها هذه الفكرة على النحو التالى: إذا لم يكن هذا التغير الذى حدث فعلا لفاعل، فأننا لابد فى هذه الحالة أن نبحث عن مصدر آخر له: «والاسم الذى أطلق فى الفكر الحديث على هذا المصدر البديل للتغير هو كلمة «السبب»، وفكرة السبب هى فكرة مصدر آخر للتغير غير الفاعل، وهو مصدر لا يتضمن قصدا. ومعرفة الفرق بين الفاعل والحادثة ـ يظهرنا على أن القضية القائلة بأن: «لكل حادث سببا» تتناقض تناقضا صارخا مع القضية التى تقول: «ليس ثمة سبب للفعل». والواقع أنه إذا كان «كل فعل ليس حادثة»، و«كل حادثة ليست فعلا» قضايا صادقة، وإذا كانت كلمة السبب تعنى مصدرا للتغير غير الفاعل، فأن هاتين القضيتين فى هذه الحالة تتضمن كل منهما الأخرى، وينتج من ذلك أنه ليس ثمة تناقض قاطع حين نتحدث عن سبب للفعل، لأننا حين نفعل ذلك فأننا نعنى أن ما نتحدث عنه ليس فعلا action»[٢].

١٦ ـ ومن الجدير بالذكر أن فكرة السببية كما شرحناها فيما سبق فكرة تناقض نفسها بنفسها، ويبدو أن هذا هو السبب فى أن العالم يحاول الآن أن يتخلص منها تماما وأن يحل محلها فكرة القانون، على اعتبار أن القانون ليس إلا وصفا لتتابع منظم للحوادث كما نلاحظها. وذلك لأن الفكرة التى تقول أن للحادثة سببا هو الذى أحدثها هى: «محاولة للتفكير فى الحادثة بطريقة مماثلة للتفكير فى الفعل بينما

---

(١) نفس المرجع، ص ٣٩٧ .

(٢) ج. ماكميوري: «ما الفعل..؟» محاضر الجمعية الأرسطية للمجلد السابع عشر ص ٨١ .

نحاول في نفس الوقت أن ننكر أنه يمكن ردها إلى فاعل، فالسبب هو المسئول عن وقوع الحادثة، وهو في نفس الوقت شيء غير الفاعل، وبالتالي لا يمكن أن يكون مسئولا عن شيء، ولا يمكن أن يحدث شيئاً. وهكذا نجد أن السبب هو في آن معا فاعل وغير فاعل»[١].

١٧ ـ والتفرقة بين الأفعال والحوادث لها أهميتها البالغة بالنسبة للمذهب الجبرى، إذ من المستحيل ـ كما لاحظنا من قبل ـ أن نفرق عن طريق الملاحظة الخارجية بما هي كذلك بين التغير الذى نعتبره فعلا والتغير الذى نعتبره حادثة. فليس ثمة شيء يمكن ملاحظته في التغير بحيث يجعلنا ننسبه تماما إلى فعل فاعل، وهذه الحقيقة تجعل من الممكن للفيلسوف الجبرى أن يزعم أن جميع التغيرات ليست إلا سلسلة من الحوادث التى تتشكل منها قوانين الطبيعة عن طريق الملاحظة التجريبية لانتظام تتابعها. ومثل هذا الزعم لا يمكن تفنيده من الناحية المنطقية طالما أن التغيرات التى نبحثها لا تشملنى بوصفى فاعلا، فأنا بوصفى فاعلا أكون على يقين تام من أن نتائج نشاطى الخاص ليست مجرد حوادث. «وهذا لا يعنى سوى القول بأنه من الممكن قبول موقف الفيلسوف الجبرى دون أن يكون من الممكن تفنييده من الناحية المنطقية اللهم إلا في نقطة واحدة ـ وهي النقطة التى يشملنى فيها تقرر المذهب الجبرى بوصفى فاعلا لفعل. فعند هذه النقطة يكون تقرير المذهب الجبرى ليس تقريرا على الاطلاق طالما أن الجبرية هي إلغاء للقصدية، والتقرير غير القصدى ليس إلا لغوا»[٢].

١٨ ـ الذات هي الفاعل السيكوفزيقى بمقدار ما ينتبه إلى شيء ما، فهو حين ينتبه يفعل، ونشاطه نفسه يعنى أنه سبب كاف لما ينتج عن فعله: «يقال عن السبب أنه «كاف» للنتيجة إذا كان من الممكن إدراكه بوضوح وتميز بوصفه سببًا لهذه النتيجة

(١) نفس المرجع، ص ٨٢.
(٢) نفس المرجع، ص ٨١.

وحدها: ويقال عن السبب أنه «غير كـاف» أو «ناقص» بالنسبة للنتيجة التي لا يمكن أن تفهم من خلاله هو وحـده فحسب. وبالتالي فإذا ما وقع حـادث لذهننا أو جسمنا واستطعنا أن نفهم في وضوح وتمـيز أنه نتيجة لطبيعتنـا الجوهرية وحدها، فأننا نكون في هذه الحالة سببه «الكافي».

ومن ثم فـأننا نقول أننا «نفـعل» حيـن يكون الحادث نتـيجـة ضرورية لنشـاطنا وطاقتنا.. أعني حين نكون نحن الذين خلقنا هذا الحدث»[1].

١٩ ـ ويعـتقـد «برادلي» أن هذا النشاط هو ظاهر فـحسب وليـس حقـيقـيا لأن فكرته تؤدي إلى نتائج متناقضة. ويذهب إلى أن النشـاط يعني أن التغيـر الذي يظهر فيه هو في آن معا له سبب وليس له سبب. وهو لكـي يبين لنا أن التغير الذي يتضمنه النشاط لابد أن يـكون قد سببـه شيء آخر غـير الشيء النشط نفـسه يقـول: «النشاط يعني تغير شيء ما إلى شيء آخر مختلف عنه. وهذا واضح فيما أعتقد، لكن النشاط ليس مجرد تغـير أو تبدل بلا سبب. والواقع.. أن ذلك لا يمكـن لنا أن نتصوره، لأن (أ ب) لكي تصـبح (أ جـ)، فلابد أن يـكون هناك شيء آخر إلى جـانب (أ ب) وإلا فسوف نكون أمام تناقض ذاتي صـريح. وهكذا فأن انتقال النشاط يتضـمن باستمرار سببا ما»[2].

لكنه يستـمر في حديثه ليـبيّن لنا أن التغيـر الذي يتضمنه النشاط لابد مـن ناحية أخرى. ألا يكون قد سـببه شيء آخر غيـر طبيعة الشيء النشـط نفـسه. وهو يقول في هذا المعنى: «النشاط هو تغـير له سبب، لكنه لابد أن يكون أيضـاً أكثر من ذلك. لأن الشيء المعين إذا ما غيره شيء آخر، فـأنه لا يقال عنه عادة أنه نشط فعال active بـل يقال على العكس أنه سلبي أو مـتقبل passive، أما النشاط فهو يـبدو بالأحرى تغيرا يشتمل في ذاته على السبب self-caused، فالانتقال الذي يبدأ بالشيء نفسه ويظهر من الشيء نفسه هو العملية التي نشعر فـيها أن هذا الشيء نشط فعال، والنتيجة لابد

(١) هـ.هـ. يواقيم «دراسة في كتاب الأخلاق لأسبنوزا» الطبعة الأولى ص ٢٠٠

(٢) ف. هـ. برادلي: «الظاهر والحقيقة» الطبعة الثانية ص ٦٤ .

بالطبع أن تُعزى إلى الشيء على أنها صفة له، إذ ينبغي أن ينظر إليها لا على أنها تنتمي إلى الشيء فحسب، بل على أنها بدأت وخرجت منه. والشيء حين يحقق طبيعته الخاصة يسمى شيئاً نشطا فعالا»[1].

٢٠ ـ وعبارة «برادلي» الأولى هي ما يهمنا هنا، ذلك لأن الزعم بأن التغير الذى يتضمنه النشاط يحتاج إلى شيء آخر غير الشيء النشط يعنى انكار كل معنى لكلمة النشاط. فلماذا تصف «الشيء» بصفة «النشاط» إذا لم يكن فى نيتك أن تنسب لهذه الصفة أى معنى..؟ أنه لو صحت التفرقة التى سبق أن ذكرناها بين الفعل والحادثة، ولو أننا وضعنا فى ذهننا هذه التفرقة، فأننا لن تضللنا بعد ذلك عبارة «برادلي» التى تقول: «أن (أ ب) لكى تصبح (ب جـ)، فأنه لابد أن يكون هناك شيء آخر إلى جانب (أ ب) ». فهذه العبارة صحيحة إذا ما طبقت على الحوادث، لكنها كاذبة إذا ما طبقت على الأفعال. فهذا الكرسى الموجود فى الجانب الأيسر من الغرفة لكى يصبح فى الجانب الأيمن منها، فلابد أن يكون هناك شيء آخر إلى جانب الكرسى هو الذى ينقله من هنا إلى هناك، لكن الإنسان الذى يوجد فى الجانب الأيسر من الغرفة ويريد أن ينتقل إلى الجانب الأيمن منها لا يحتاج إلى شيء آخر بجانبه. فحركة الكرسى حادثة تتطلب شيئاً آخر يفسرها، فيما حركه الإنسان ـ لو أنه كان فاعلا لهذه الحركة ـ تفسر نفسها بنفسها ولا تحتاج إلى شيء آخر يفسرها، بمجرد ما نعرف أنها نتيجة لعمل الإنسان أو فعله أو أنها الموضوع الذى اختاره لحظة انتباهه.

٢١ ـ مشكلتنا الرئيسية هى ذى: افرض أننا كتبنا مجملا مختصرا للذات على النحو التالى (أ ـ ب) بحيث تكون (أ) هى الفاعل المنتبه و (ب) هى الموضوع الذى ينتبه إليه. فالسؤال الآن هو: ما الذى يجعل الفاعل يلتقط (ب) لتكون موضوعا لانتباهه فى لحظة معينة ويستثنى موضوعات أخرى ممكنة مثل (جـ س د)... الخ..؟ هل الفرد حين ينتبه يكون مبتدئاً أم منتهيا؟. أعنى هل يكون محصلا أم مبدعا..؟ أهو نتيجة لظروف سابقة أم أنه سبب فحسب؟. هل لابد للخلية أو الخلايا العصبية

---

(١) نفس المرجع، ص ٦٤ .

التى تمد حركات العين بالطاقة العصبية لكى تنظر مثلاً إلى موضوع معين ـ هل لابد أن يثيرها بالضرورة مقدم فـزيائى، وهذا المقدم يثيره شىء آخر.. وهكذا حتى نصل ـ نصل إلى أين..؟ أم هل يمكن لهذه الإثارة أن تبـدأ دون أن يسبقها بالضـرورة مقدم فـزيائى، أعنـى أن تبدأ مع شـروع التكوين الطـبيـعى للفـاعل السـيكـوفـزيقى فى الانتباه؟.. وبعبـارة أخرى لو أننا أخذنا حاسة الابصار مرة ثانيـة: فهل نحن ننتبه إلى هذا الموضوع أو ذاك لأن عيوننا قد تحولت أردنا أو لم نرد نحوه، أم أن عيوننا تتحول نحو الموضوع المعين لأننا نقرر أن ننتبه إليه..؟

الرأى الذى ندافع عنه هو أن الفرد فى حـالة الانتباه مـجبر ذاتيا أعنى أنه مـحدد بذاته، فالفاعل فى حالة الانتبـاه يكون نشطا أعنى أنه يكون سبب نفسه self-caused أى أنه يحمل سببـه فى ذاته، فهو ينتقى بطريقة نشطة ما يبدو أنه يسـاعد على البقاء، أو ما يحفظ وجوده: «أنه فى اللحظة التى يفكر فيها المرء فى هذا الموضوع سرعان ما يتكشف له زيف الفكرة التـى تجعل الخبـرة مسـاوية لمجرد ظهـور نظام خارجـى أمام الحواس. أن هناك مـلايين الأجزاء من النظام الخارجـى تظهر أمام حـواسى لكنها لم تدخل قط فى خبرتى: لماذا..؟ لأنهـا لا نفع فيها ولا غناء بالنسبـة لى. أن خبرتى هى ما أوافق على الانتـباه إليه. والأجزاء التى ألاحظـها أو التفت إليهـا هى وحدها التى تشكل ذهنى ـ ومن ثم فالخبرة تصبح عماء مطبقا دون النفع الانتقائى أن النفع وحده هو الذى يضـفى خبرة وتأكـيدا وضـوءا وظلا، ومقـدمة ومؤخـرة ـ هو الذى يعطى للكلمة منظورا واضحا»[(١)].

ولقد لاحظ «سير تشارلز شرنجتون» كيف يشرع الفرد فى القيام ببعض الأعمال وكـتب يـقـول[(٢)]: «تستـمد حركة الفـرد من مصدرين: العالـم الخـارجى من حوله، والعالـم الداخلى الخـاص به، وهو فى كلتا الحـالتين يسـتخدم نشاطه الانتـقائى وهو نشاط يحكمـه إلى حد ما الفـعل العصبى الذى ينشـأ تلقائيا داخل المراكـز العصبـية

(١) وليم جيمس «مباديء علم النفس» المجلد الأول، الفصل الحادي عشر ص ٤٠٢ .

(٢) ش. شرنجتون: «الإنسان وطبيعته» ص ١٨١ .

نفسـها ويمكن أن ينُظر إليه على أنه جـهاز يحدث بفـضل تنظيمه عددا من الأشياء وهو يتـركـب على هذا النحـو الذى يجـعـل العـالم الخـارجى يسـتطيع أن يشـد زناد الحركة فـيه. غير أن شروطه الداخلـية تلعب دورا فى تلك الأشياء التى يسـتغلها فى حدود مـعينـة وفى كيـفيـة عملهـا، وهذه الشروط الداخليـة قد تبْدع بدورها بعض الأفعال».

٢٢ ـ وكدليل على صحـة هذا الرأى نستطيع أن نلجأ من الناحيـة الإيجابية إلى الخبرة، أما مـن الناحية السلبية فسـوف نحاول فى الفصول القادمة أن نبـين أن وجهة النظر البديلة أعنى المذهب الجبرى هى وجهة نظر بغير أساس.

٢٣ ـ الخبرة هى مرجـعى النهائى للبرهنة الإيجابية على أننى فى حـالة الانتباه لا أسلك فى فعلى بسبب عوامل خـارجية، ذلك لأننى حين انتبه أكون شـيئا ولا أكون ممتلكا لشىء ما، أعنى أننى أنتـقى، وأقبل بديلا من البدائل الموجودة أمامى، فـأختاره وأجعله ملـكا لى وأوحد بينه وبين ذاتى، وذلك هو الجـبر الذاتى أو التـحديد الذاتى الذى يصنع فيه المرء ذاته ويجعلها على ما هى عليه.

ونحن لدينا فى خبرتنا هـذه بالفعل فى حالة الأداء المثل العينى الوحيـد للفاعلية الحـرة، لكنا حيـن نحلل هذا الموقف بعـد ذلك ترانا نقسـمـه إلى عامـلين ثم علاقـة بينهما. أما العلاقـة فهى علاقة الاختيار، وبالتالى فنحن نجرد من الخبـرة العينية علاقة الاختيار، وبمجـرد ما يتم تجريد مثل هذه العلاقة يكون فى استطاعـتنا أن نطبقها على أى عاملين آخرين. وهكذا نستطيع أن نفسـر بعض مظاهر التغير فى العالم الخارجى بأنها أفـعال قام بهـا أشخاص آخـرون. وبهذه الطريقة نفـسها أيضـاً نستطيع أن نرى الغرضيـة فى العمليات البيـولوجية فى النبات وفى السلوك الغـريزى عند الحيوانات ولا شك أننا فى جمـيع هذه الحالات عرضـة لتفسـير الوقائع تفسـيرا خاطئـا بحيث نطلق اسم الأفعال الغرضـية على أمور هى فى الحقيقة مـجرد حوادث، لكن حتى لو كان ذلك صحيحـا فأنه لا ينفى القول بأننا نجرد علاقة معينة ـ هى عـلاقة الاختيار أو الانتقاء ـ من خبـرتنا الخاصة ونطبقها ـ أن صوابا أو خطأ ـ على مـوضوعات أخرى. والواقع أنك كلمـا أكدت باصرار أن كل مـا يقع فى الوجود ليس إلا مـجمـوعة من

الحوادث، وأن اطلاق كلمة الفعل على أى منها ليس إلا عملية يقوم بها خيالنا ـ فأنك تبرهن فى الوقت ذاته وعلى نحو قاطع أننى أدرك الفعل فى خبرتى الخاصة، وإلا فمن أين جاءت علاقة الاختيار المجردة هذه..؟ أن هذه الفكرة لا توجد فى العالم الخارجى بناء على افتراضك نفسه لكنها موجودة عندى فمن أين جاءت..؟ لابد ـ بالتالى ـ أن أكون قد جردتها من خبرتى الخاصة حين اخترت شيئا معينا ليكون موضوعا لانتباهى.

٢٤ ـ بالتالى فأن فكرة الحرية بالمعنى الذى تفهم به فى نظرية الجبر الذاتى على أنها تظهر فى فعل الفاعل حين ينتبه ويختار موضوعه ـ هذه الفكرة مستمدة مباشرة من خبرتى العينية، كما أن فكرة الضرورة ـ من ناحية أخرى ـ مستمدة من الفكرة الأصلية عن الحرية. وفكرة القانون التى هى أساس العلم ـ وبالتالى أساس المذهب الجبرى ـ ليست إلا تصفية وتنقية للوقائع العينية الموجودة فى خبرتى الخاصة. فالقانون العلمى هو شىء لا نستطيع بالفعل أن نخبر المثل الدقيق الذى يقدمه، لأن ما نخبره باستمرار وهو واقعة فردية عينية وليست القوانين إلا تجريدات من أمثال هذه الوقائع الفردية العينية، والواقع أنه فى الاختلاف بين وجهات النظر حول العلاقة بين الوقائع العينية والقونين المجردة يكمن الفرق بين المذهب الآلى والمذهب الديناميكى.، «كلما نظر صاحب النزعة الديناميكية إلى أعلى اعتقد أنه يدرك وقائع تفلت من قبضة القانون: وهكذا يضع الواقع على أنها الحقيقة المطلقة، ويعتبر القانون مجرد تعبير رمزى ـ كبر أو صغر ـ عن هذه الحقيقة. أما النزعة الآلية فهى على العكس تكتشف داخل الواقعة الجزئية عددا معينا من القوانين التى تكون هذه الواقعة بالنسبة لها مجرد نقطة التقاء ولا شىء غير ذلك: وعلى أساس هذا الفرض يصبح القانون هو الحقيقة الأصلية الأساسية»[1].

أن وقائع الخبرة الفردية والعينية هى الحقيقة أما القوانين فهى تجريدات. ولا

---

(١) هنري برجسون «الزمان والإرادة الحرة» ترجمة ف. ل. برجسون ص ١٤٠ (هذا هو الاسم الذي أطلق على الترجمة الإنجليزية لكتاب برجسون «رسالة في معطيات الشعور المباشرة» والنص موجود في الأصل الفرنسي ص ١٠٥ من الطبعة السادسة والتسعين باريس ١٩٦١ ـ المترجم).

يمكن مطلقـا أن تكون التجـريدات فى اتفاق كامل مـع وقائع الخبـرة الجزئيـة، فهى يمكن فحسب أن تتفق معها اتفاقا كبـيراً أو صغيرا لا اتفاقا كاملا، والقوانين من هذه الزاوية تشبه الأشـكال الهندسية التى يزيل الفكر ما فـيها من نقائص كـانت موجودة فى الجزئيات العينيـة للخبرة، فنحن لا نستطيع على الاطلاق أن نخبـر الخط المستقيم استـقامـة مطلقة أو الدائرة الكاملة الاستـدارة، ومع ذلك فنحن نكون هذه الأشكال تكوينا فكرية مثـاليا على أساس الوقـائع العينية. وتلك هى الحـال نفسهـا مع قوانين الطبيعة، فنحن لم نلاحظها أبدا تتحقق فى كمال مطلق لكننا نستطيع فحسب أن نزيل بالفكر النقـائص الموجودة فى ملاحظاتنا الجـزئية، ومن ثم فقـوانين الطبيـعة التى هى حجر الزاوية فى بناء المذهب الجبرى ليـست إلا تجريدات من خبرتنا التى هى وحدها الحقـيقـية. وفى اسـتطاعتك أن تنظر إلى الطبـيعـة على أنها جـهاز ينظمه قـوانين لا ترحم. لكنك قبل أن تفعل ذلك عليك أن تسلم أولا بأن مثل هذا التصور مستمد من شىء آخر وأن خبرتك بالوقائع العـينية هى الأصل الذى اشتق منه، وطالما أن خبرتك هى فى النهاية خبرة بفعل مـا أعنى خبرة بالانتباه والانتقاء، فأنها بالتـالى خبرة بالجبر الذاتى أو التـحـديد الـذاتى. ولا شك أن تصـور الحـرية بالمعنى الـذى نفـهم به هذه الكلمة فى نظرية الجبر الذاتى هو تصور مـسبق قطعا، تصور الضرورة، فالأول يدرك مباشـرة عن طريق الخبرة بينما الثـانى جاء نتيجـة تصفية بعـدية. «لو أننا تساءلنا لماذا يضفى أحد الفريقين (أصـحاب النزعة الديناميكية)، حقيقة عـليا على الواقعة، بينما يضفى الفريق الآخر (دعـاة النزعة الآلية) مثل هذه الحقيـقة على القانون، لوجدنا أن النزعة الآلية والنزعة الديناميكية تأخذ كل منهمـا كلمة البساطة بمعنيين مختلفين أتم الاختلاف. أمـا الفريق الأول فيرى أن المبدأ يكون بسيطـا لو أمكن لنا أن نرى نتائجه وأن نحسب آثاره. وهكذا ـ حـسب هذا التعريـف نفسه ـ تكو فكرة المقـصود الذاتى أكثـر بساطة من فكرة الحـرية، ويكون التجانس أكـثر بساطة مـن اللاتجانس، ويكون المجرد أكثر بساطة من العينى. غـير أن النزعة الديناميكية لا تسعى إلى وضع الأفكار فى أنسب النظم وأكثرها ملاءمة للعثـور على الخيط الحقيقى الذى يربط بينها.. ومن

هذه الوجهة من النظر تصبح فكرة التلقائية بلا نزاع أبسط من فكرة القصور الذاتي، طالما أن الثانية لا يمكن أن تفهم وأن تحدد إلا عن طريق الأولى في حين أن الفكرة الأولى تكتفي بذاتها»[1].

٢٥ ـ لا نستطيع أن نجاوز القول بأن خبرتنا كما ندركها إدراكا مباشرا وكما نحللها عن طريق الاسترجاع، تظهرنا على أننا في حالة الانتباه نكون مجبرين ذاتيا في اختيار موضوع الانتباه، كلا وليس ثمة إمكان لوجود معرفة ـ أية معرفة ـ بمعزل عن خبرتنا الخاصة لأن الخبرة هي مرجعنا النهائي، والعالم هو عالم بالنسبة لنا، ومهما حاولنا أن نقول عكس ذلك فأننا مقيدون في النهاية بما صادفناه في خبرتنا. يقول وايتهد: «معطياتنا هي العالم بالفعل بما في ذلك أنفسنا نحن، وهذا العالم الفعلي ينتشر أمامنا للملاحظة في شكل موضوعات لخبرتنا المباشرة، وتوضيح هذه الخبرة المباشرة هو المبرر الوحيد لأي تفكير، ونقطة البداية أمام الفكر هي الملاحظة التحليلية لمكونات الخبرة»[2]. وكتب «افلنج Aveling»[3] في هذا المعنى يقول: «يمكن أن نضع مبدأ عاما لا يسمح بأي استثناء مهما كان نوعه، هذا المبدأ هو: جميع معطيات الاعتقاد ـ حتى تلك المعطيات التي بلغت حدا كبيرا من الاتقان والأحكام في طابعها العلمي أو الفلسفي ـ تستمدها مباشرة من خبرتنا التجريبية المباشرة، أو هي على الأقل ترتبط بهذه الخبرة بطريقة محددة تماما بحيث يمكن التأكد منها»[4].

٢٦ ـ غير أننا حين نقول أن الفرد في حالة الانتباه يكون نشطا فعالا دوون أن يكون لنشاطه سبب خارجي، لكنه محدد بذاته في إحداث حركات جسمه هو ـ ألا

---

(١) نفس المرجع السابق ص ١٤١ ـ ١٤٢ .

(٢) أ. ن. وايتهد: «التطور وعالم الواقع» Process and Reality الطبعة الأولى ص ٥ .

(٣) هو فرانسيس ايفلنج Frances Aveling كان مدرسا لعلم النفس في جامعة لندن، ومن أهم مؤلفاته «في الوعي الكلي والفردي» عام ١٩١٢ و«النظرة إلى الواقع من خلال علم النفس» ١٩٢٩ ـ و«الشخصية والإرادة» ١٩٣١ و«مدخل إلى علم النفس» ١٩٣٢ (المترجم).

(٤) ف. افلنج «الشخصية والإرادة» الطبعة الأولى ص ٢٥ .

نكون بذلك قد اعتدينا على الأرض المقدسة لقانون بقاء الطاقة..؟ أن فى استطاعة أحد علماء الطبيعة أن يثير الاعتراض الآتى: أن إحداث حركة فى الجزئيات المادية للجسم يعنى أن النشاط الذاتى المزعوم قد أضاف قدرا جديدا من الطاقة الحركية Kinetic energy دون أن يختفى قدرا مساويا لهذه الإضافة من صورة أخرى من صور الطاقة، وهذا تحطيم واضح لواحد من أعظم القوانين المعترف بها فى علم الطبيعة وهو قانون بقاء الطاقة الذى يذهب إلى أن الطاقة لا تزيد ولا تنقص بل تتحول فقط إلى صور مختلفة.

٢٧ ـ ويمكن أن نشرح قانون بقاء الطاقة فى إيجاز شديد على النحو التالى:

إذا ما درسنا الطرق التى تؤثر بها المادة فى حواسنا لوجدنا أن هناك حالات متعددة للمادة يمكن قياسها هى التى نسميها بصورة الطاقة. وهكذا نجد لدينا: طاقة الحركة، وطاقة الوضع، والحرارة، والضوء... الخ، ونحن نلاحظ أنه فى حالة اختفاء إحدى هذه الصور تظهر بدلا منها صورة أخرى، وفى كل حالة من هذه الحالات هناك معدل ثابت لتحول صورة من الصور إلى صورة أخرى. فلو أننا استخدمنا الطاقة الكيميائية لتوليد الحرارة، فأن عدد الوحدات الحرارية التى نحصل عليها من كل وحدة من وحدات الطاقة الكيميائية الضائعة يظل ثابتا. ولو أننا لاحظنا كل التحولات التى تطرأ على أى مجموعة من مجموعات الطاقة، لوجدنا أن المجموع الكلى للوحدات الذى نحسبه بمصطلحات إحدى هذه الصور ـ يظل ثابتا باستمرار. ويمكن أن نوضح ذلك بهذا المثال الآتى: افرض أن شخصا يملك مبلغا معينا من المال وأنه أحياناً يستبدل القروش بالشلنات، وأحياناً أخرى يستبدل العملة الفضية بعملة ورقية... الخ. لكن المبلغ يظل مع ذلك ثابتا، فالمجموع الكلى يبقى كما هو سواء أكان محسوبا بالشلنات أم بغيرها، وعلى الرغم من أن المبلغ كله كان فى لحظة من اللحظات مجموعة من القروش وفى لحظة أخرى كان كله فضة، وفى لحظة ثالثة كان كله أوراقا مالية، أو كان فى لحظة رابعة خليطا من ذلك كله ـ فأن المجموع الكلى للمبلغ يظل واحدا فى جميع هذه الحالات.

٢٨ ـ وعلى ذلك فى استطاعة عالم الطبيعة أن يقول أن الأعصاب أجسام مادية مثلها مثل الحجارة سواء بسواء، وانتقال التيارات العصبية هى نفسها عملية فسيو ـ كيميائية تشبه تماما عملية احتراق الشمعة ولابد من تفسيرها تفسيرا ماديا. ولو أننا افترضنا أن شيئاً ما يحدث فى حالة الانتباه داخل لحاء المخ. حيث لا يمكن أن يحدث بنفس الطريقة فى حالة أخرى بوصفه محصلة لظروف مادية خالصة، فأننا بذلك نحطم الاتصال الذى لا يتحطم للتفسير الفزيائى، فالطاقة الموجودة فى العالم المادى لا تفنى ولا تخلق بل يعاد توزيعها فحسب، وبالتالى فلا يمكن أن يكون صحيحاً ما نقول من أن النشاط الذاتى يحدث حركة ـ لأنه بذلك لابد أن يزيد أو ينقص من كمية الطاقة الموجودة فى العالم المادى ـ وبالتالى يحطم قانون بقاء الطاقة.

٣٩ ـ وردا على هذا الاعتراض سوف أجيب بادىء ذى بدء بالشك فى الشمول المزعوم لهذا القانون، وسوف أحاول ـ ثانياً ـ أن أبين أن نشاط الانتباه لا يتعارض بالضرورة مع هذ القانون.

٣٠ ـ هناك واقعة تعارض الزعم القائل بأن الطاقة لابد أن يقابلها قدر من العمل مساو لها تماما، وهى أن بعض الطاقة الحرارية يتبدد دون أن يحدث أى قدر من العمل مساو له، وطالما أننا لا نعرف شيئاً عن الطريقة التى تعود بها هذه الطاقة المبددة إلى مصدرها الأصلى ألا يمكن أن تكون الطاقة المتاحة لنا مستمدة من مصدر خفى لا يمكن فزيقيا أن ترد إليه..؟

٣١ ـ وهذا السؤال يبرز أمامنا فكرة إمكان الرد reversibility أو إمكان التحول وهى الفكرة التى تزعمها النظرة الآلية ويدعمها قانون بقاء الطاقة. فهم يزعمون أن أيا ما كان التغير الذى يحدث فى العالم فأن من الممكن أن يعود كل شىء من جديد إلى وضعه السابق، لكن الوقائع تظهرنا على أن هذه النظرية المزعومة لا تستطيع ـ على الأقل ـ أن تجد لها تطبيقات فى مجالات معينة. «أن لا معقولية الرد (أو التحول إلى الوضع السابق) واضحة فى العمليات العضوية: فليس من المعقول أن تتقلص

الشجرة وتعود القهقرى إلى البذور، ولا أن تبدأ الحياة مع جثة الإنسان وتنتهى بالميلاد، ولا تعود سلسلة الأنساب إلى الوراء»[١] والواقع أن إمكانية الرد هذه لا يمكن - فيما يبدو - أن تنطبق إلا على نظام يمكن لأجزائه بعد أن تتحرك أن تعود إلى أوضاعها السابقة أعنى نظاما يمكن لأجزائه بعد أن تتحرك أن تعود إلى أوضاعها السابقة أعنى نظاما لا يلعب الزمان أى دور فى ماهيته. «لكن الأمر على خلاف ذلك تماما فى مجال الحياة، فها هنا تبدو الديمومة - يقينا - وكأنما تقوم بدور السبب ومن ثم فأن الفكرة القائلة بالعودة بالأشياء إلى الوراء بعد انقضاء زمان معين هى ضرب من المستحيل، طالما أن مثل هذه العودة إلى الوراء لا تحدث قط فى حالة الكائن الحى»[٢]. «وفى حين أن النقطة المادية كما يفهمها دعاة النزعة الآلية تظل فى حاضر أبدى. فأن الماضى قد يكون حقيقة بالنسبة للأجسام المادية، وهو يقينا حقيقة أكيدة بالنسبة للموجودات الواعية. وإذا كان الماضى لا يمثل أدنى كسب ولا أدنى خسارة بالنسبة إلى أى نظام نزعم له البقاء، فأنه قد يمثل كسبا بالنسبة إلى الكائن الحى، وهو بدون شك كسب محقق للموجود الواعى. وإذا كان الأمر على هذا النحو: أليس هناك الشيء الكثير مما يمكن أن يقال حول افتراض القوة الواعية أو الإرادة الحرة، التى تخضع لفعل الزمان وتستغرق ديمومة حتى أنه ليمكن أن تفلت من قانون بقاء الطاقة..؟»[٣].

٣٢ - أن كل ما فى استطاعة عالم الطبيعة أن يؤكده بواسطة قانون بقاء الطاقة هو أن القدر المعين الموجود من الطاقة فى الصورة (أ)، يساوى القدر المعين الموجود من الطاقة فى الصورة (ب). «غير أن التأكد من المتساويات الآلية للصور المختلفة من الطاقة، وتقرير الثبات المطلق لهذه المتساويات كجزء من المسلمة العامة التى تقول أن الطبيعة مطردة - شيء، والزعم بأن كمية الطاقة الموجودة فى الكون محدودة ولأنها

(١) جيمس وورد: «المذهب الطبيعي واللاأدرية» الطبعة الثانية المجلد الثاني ص ٨١ .

(٢) هـ. برجسون: «الزمان والإرادة الحرة» الترجمة الإنجليزية بقلم ف. ل. برجسون F. L. Pogson ص ١٥٣ .

(٣) نفس المرجع ص ١٥٤ .

محدودة فهى لا تزيد ولا تنقص تبعا لقانون ما أو لمبرر كاف - شيء مختلف عنه أتم الاختلاف .. «إن عالم الطبيعة؟ لا يعرف إلا أن معدلات التحول والتبدل ثابتة ومنتظمة داخل نطاق الحدود الضيقة جدا لملاحظته، وهو حتى داخل هذه الحدود مقيد تماما بمعدل النتائج لعدد لا حصر له من العمليات الفردية»[1].

٣٣ - وفضلا على ذلك كله، وبغض النظر عن مشكلة الصعوبة الكمية: فكيف يستطيع العلم أن يتأكد من أن صور الطاقة المعروفة هى وحدها الصور الممكنة فحسب..؟ أننا حين نقول: أن (أ) يمكن أن تتحول تماما إلى (ب) فاننا لا نستبعد بذلك إمكان وجود صور أخرى من الطاقة تتوسط هذه الدورة. وسواء أكانت كمية الطاقة الموجودة فى الكون ثابتة كلها أم لا فسوف يبقى علينا أن تتأكد من أن قائمة صور الطاقة التى تعرفها قائمة شاملة تماما قبل أن يحق لنا أن نرفض نظرية جديدة.

٣٤ - وإلى جانب ذلك كله: افرض أننا سلمنا بأن قانون بقاء الطاقة صحيح وشامل، فهل لابد أن يكون هناك تعارض بين مثل هذا القانون وبين النشاط الذاتى..؟ يمكن أن يقال بادىء ذى بدء أن قانون بقاء الطاقة يختص فحسب بإعادة توزيع الطاقة داخل إطار النظام المادى، لكنه يظل صامتا أمام الأحداث الأخرى التى يقال أنها ليست مادية. أن ما يؤكده هذا القانون هو أن الطاقة لا يمكن أن تزيد أو تنقص فى أية ظروف مادية، لكنه لا يخبرنا ما الذى عساه أن يحدث لو تدخل عامل غير مادى ليلعب دورا فى هذه الأحداث.

٣٥ - ثانياً - وربما كانت تلك نقطة أكثر أهمية - أن من الممكن تماما أن تكون فاعلية الذهن مجرد فاعلية موجهة بحيث تقود إلى إعادة توزيع الطاقة دون أن يكون لها أدنى أثر على كمية هذه الطاقة زيادة أو نقصانا. والحق أن المرء ليغريه تماما أن يسوق اقتراحا جريئا مؤداه أن الحياة تعتمد على توجيه وضبط الطاقة دون أن تكون هى نفسها إحدى صورها، ويمكن أن تكون لمجرد إعادة التنظيم نتائج مذهلة، فنحن نجد فيما يسمى بفعل الإنسان فى الطبيعة أن «خواص المادة هى التى تعمل كل شيء

(١) جيمس وورد: «المذهب الطَبيعي واللاأدرية» الطبعة الثانية المجلد الثاني ص ٧٥ .

بمجرد ما توضع الأشياء فى وضعها الصحيح. وكل ما يفعله الإنسان فى المادة بل كل ما يستطيع أن يفعله هو أن يقوم بهذا العمل أعنى أن يضع الأشياء فى وضعها الصحيح بحيث يمكن أن تؤثر فيها قواها الداخلية الخاصة، كما تؤثر فيها تلك الأشياء الطبيعية الأخرى الباقية. فالإنسان لا يفعل شيئاً سوى أن يحرك شيئاً من شيء آخر أو إلى شيء آخر. وأوامره كلها على قوى الطبيعة لا يمكن أن تقاس قوتها بتلك القوة التى يحصل عليها هو نفسه حين ينظم الأشياء فى تلك التركيبات والتفاعلات التى نشأت عنها القوى الطبيعية ذاتها، كما هى الحال ـ مثلا ـ حين يضع عود ثقاب مشتعل على وقود، أو حين يضع الماء فوق مرجل من نار بحيث يتولد عنها قوة البخار التمددية التى أدت بشكل واسع إلى تحقيق الأغراض البشرية[1]..»

يقول: «ماكسويل Maxwell» لو أننا افترضنا وجود عفريت من نوع خاص بلغت ملكاته من الدقة حدا يمكنه من تتبع الجزئيات فى مسارها بحيث يكون قادرا على أن يعمل ما يستحيل علينا الآن عمله، فسوف نظل مع ذلك نتخيله محدودا فى صفاته مثلنا تماما. لأن «الجزئيات فى إناء مملوء بالهواء وفى درجة حرارة مطردة تتحرك بسرعات ليست مطردة على الاطلاق، رغم أن أدنى سرعة لأى عدد كبير منهم نختاره اختيارا تعسفيا هى سرعة مطردة فى الغالب تماما. ودعنا الآن نفترض أن مثل هذا الإناء يقسم قسمين هما: (أ،ب)، وأن أحد القسمين به ثقب صغير، وأن هناك كائنا يستطيع أن يرى الجزئيات الفردية يفتح هذا الثقب الصغير ويغلقه بحيث يسمح فقط للجزئيات السريعة بالعبور من (أ) إلى (ب) ، والجزئيات البطيئة بالعبور من (ب) إلى (أ). أن مثل هذا الكائن سوف يستطيع على هذا النحو ـ دون أن يبذل أدنى جهد ـ أن يرفع درجة حرارة (ب)، وأن يخفض درجة حرارة (أ)»[2].

---

(١) مل: «مبادىء الاقتصاد السياسي» الكتاب الأول، الفصل الأول، القسم الثاني. اقتبسه جيمس وورد في كتابه «المذهب الطبيعي واللاأدرية» الطبعة الثانية، الجزء الأول، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١ .

(٢) ماكسويل: «نظرية الحرارة» ١٨٩٤ ص ٣٣٨ وما بعدها ، اقتبسه جيمس وورد في كتاب «المذهب الطبيعي واللاأدرية» الطبعة الثانية المجلد الأول ص ٢٠٢ .

غير أن ذلك ليس إلا تشبيهاً مجازيا يـمكن أن يساء فهمه، فأنا لا أفترض وجود أى كائن متوسط يقوم بعمل التوزيع من أجل الفاعل السيكوفزيقى على النحو الذى اقترح فيه «ديكارت» وجود غدة صنوبرية تقوم بوظيفة مماثلة[1]. كلا ولست أفترض وجود ذهن مستقل يعمل فى البدن ويتفاعل معه. فأنا أعتقد أن هناك كائناً واحدا فحسب هو: الفاعل السيكوفزيقى، وواحديته هى اتحاده العضوى أو هى وحدته العضوية، ومثل هذا الفاعل له وظيفة تختص بطريقة عجيبة بالجسم الحى، وهذه الخاصية العجيبة تعتمد أساسا ـ كما قلنا ـ على انتباه الفرد إلى الوجود، وانتقاء عناصر معينة ورفض عناصر أخرى، والفرد فى إحداثه لحركته يكون نشطا فعالا محددا بذاته فحسب، وكل أنشطة الفرد ـ أيا كان نوعها ـ تفترض مقدما وظائف الانتقاء والاختيار المتضمنة فى الانتباه.

بقى أن نعرف: متى يعتبر فعلاً من أفعال الانتباه إرادة، ومتى لا يعتبر كذلك.



(١) كان «ديكارت» يعتقد أن الغدة الصنوبرية التي توجد في منتصف المخ هي المحول الذي يقوم بتحويل الأفكار إلى منبهات تحرك الجسم المادي، كما أنها أيضاً الوسيلة التي يتحول بها حادث جسمي (كوخز الدبوس مثلا) إلى احساس أو إلى فكرة وهذه الغدة باختصار هي عنده نقطة الالتقاء بين النفس والجسد. (المترجم).

الفصل الثالث

الإرادة

الفصل الثالث

"الإرادة"

١ ـ الإرادة هى الانتباه إلى موضوع يتصف بخصائص معينة.

٢ ـ ليس هناك ملكة تسمى «بالإرادة»، ولكن هناك أمثلة للإرادة فحسب.

٣ ـ الانتباه سابق على الإرادة. وجهة نظر «برادلى» التى تقول العكس. (٤ ـ ٦) نقد وجهة نظر «برادلى».

٤ ـ من أين يأتى الانتباه حين يصاحب الإرادة دوون أن يكون هو نفسه مرادا مباشرا..؟

٥ ـ لا يتضح ما إذا كان «برادلى» يعتقد أن الانتباه مصاحب ضرورى للإرادة أم أن الإرادة يمكن أن توجد بدونه.

٦ ـ التناقض فى قوله أن الانتباه يصبح الموضوع المباشر للإرادة حين تكون العقبة فى تحقيق فكرتى هى شرود الذهن.

٧ ـ كيف نفسر الحالات التى أشعر فيها أن الانتباه هو الموضوع المباشرة لإرادتى.

٨ ـ جميع الأمثلة الممكنة للأفعال الإرادية تعتمد على الانتباه إلى فكرة لها خصائص معينة.

٩ ـ يكون الموقف حالة من حالات الإرادة:

أ ـ إذا كانت الفكرة التى أنتبه إليها هى فكرة تغيير الوجود.

ب ـ وإذا كان التغير لابد أن يحدث بناء على الفكرة.

جـ ـ وبوساطة هذه الفكرة.

د ـ ويشترط أن يحقق الفاعل نفسه حين يحقق الفكرة (١٠ ـ ١٤) مناقشة هذه النقاط:

١٠ ـ لابد أن يكون هناك وجود ذو طبيعة معينة داخلية أم خارجية. تغير هذا الوجود لابد أن يبدأ الآن.

١١ ـ لابد أن يكون هناك صراع بين فكرتى عن التغير وبين طبيعة الوجود. لابد أن يكون التغير فى نطاق قدرة الفاعل.

١٢ ـ لابد أن يحدث التغير طبقا لمضمون الفكرة ـ السماح بالزيادة الضرورية فى التغير.

١٣ ـ لابد أن يكون التغير نهاية عملية، كانت بدايتها الفكرة التى انتبهت إليها، العلاقة بين البداية والنهاية يجب ألا تكون مجرد تتابع بل أن تكون نفسها العلاقة بين الفعل فى حالة الأداء acting والفعل وقد انتهى Act.

١٤ ـ الفاعل يحقق نفسه فى حالة الإرادة لأنه يتحد مع فكرة التغير، ما المقصود بهذا الاتحاد..؟

١٥ ـ أنا أختار فكرة التغير لأنها تناسب حياتى ككل. هل هناك نظام مثالى..؟

١٦ ـ الأخلاق هى العمل تحت سلطان العقل.

١٧ ـ الهوة بين فكرتى عن التغير وبين الوجود الواقعى يختلف مداها: فكلما اتسعت ازداد الجهد الذى يبذل فى الفعل الإرادى.

١٨ ـ الفرق بين الإرادة والتفكير.

١ ـ حاولت فى الفصول السابقة أن أبين أن كل واقعة سيكولوجية تعتمد على الانتباه إلى شيء ما، والانتباه هو الجانب الذاتى وما ننتبه إليه هو الجانب الموضوعى، ومن الجانبين معا ـ الذاتى والموضوعى ـ تتألف الذات. والأفعال السيكولوجية كلها ليست إلا تنوعا للجانب الموضوعى من الانتباه، فليس هناك سوى فعل أساسى واحد هو الانتباه ثم موضوعات متعددة ننتبه إليها فى أوقات مختلفة: ففى الإدراك الحسى ننتبه إلى موضوع يتسم بخصائص معينة وهكذا.. وسوف أحاول فى هذا الفصل أن أعرض للخصائص النوعية التى تميز الموضوع الذى ننتبه إليه فى حالة الإرادة.

٢ ـ غير أن القول بأن الجانب الذاتي هو الانتباه دائما، وأنه ليس ثمة سوى مجموعة من الخصائص هي التي تطبع بطابعها موضوع الانتباه في حالة الفعل الإرادي، يعني في الحال أنه ليس ثمة «ملكة» تسمى بالإرادة، لأن تصور مثل هذه «القوة» لن يعني في هذه الحالة إلا أننا نقوم بتعميم مجرد من الأمثلة للمواقف الإرادية كما هي الحال بالضبط في تصور «الإنسان» الذى لا يدل إلا على تعميم مجرد من الأفراد الجزئية التى تشترك جميعا في خصائص معينة وبمعنى آخر ليست هناك «إرادة» تريد في مناسبات معينة أشياء محددة ولا تريد هذه الأشياء في مناسبات أخرى. بل هناك فقط أمثلة منوعة للمواقف الإرادية. وافتراض وجود ملكة للإرادة هو الذى يجعلنا نريد في مواقف معينة ولا نريد في مواقف أخرى، سوف يبدو أشبه ما يكون «بافتراض «ملكة للغناء» هي التى تجعلنا نغني، و«ملكة للرقص» هي التي تجعلنا نرقص..»[١].

٣ ـ ولو أن الانتباه من ناحية أخرى كان موجودا في كل واقعة سيكولوجية ـ بما في ذلك حالات الإرادة ـ فسوف يتضح في هذه الحالة أن الانتباه لابد أن يكون سابقا على الإرادة. غير أن «برادلي» يأخذ بوجهة النظر المعارضة، فهو يعتقد أن الانتباه النشط يتضمن الإرادة، أعني أنني في كل مرة أنتبه فيها انتباها نشطا إيجابيا إلى شيء ما، فلابد أن يكون هناك فعل للإرادة يسبق فعل الانتباه. لكنه يضيف «أن الانتباه ـ يقينا ـ لا يعني الإرادة بالمعنى الذى يكون فيه كل انتباه مرادا بشكل مباشر. ذلك لأن الانتباه نفسه ليس هو باستمرار هدف إرادتي، فقد يكون في بعض الحالات هدفي وقد لا يكون.. فإذا ما حققت غرضا ما خارجيا أو داخليا فأنني قد أكون منتبها بغير شك، ومع ذلك فما دمت لا أشعر بأى ميل على الاطلاق إلى الشرود ذهنيا عن هدفي، فأنني لا أنتبه مطلقا انتباها مرادا مباشرة .. ومن ثم فأن الانتباه

---

(١) لوك: «مقال عن العقل البشري» المجلد الأول، الكتاب الثاني، الفصل الحادي والعشرين نشرة أ. س. فريزر A. C. Fraser عام ١٨٩٤ ص ٣٢٢ .

باختصار حالة قد تكون هى نفسها مرادة مباشرة، لكنها يقينا ليست بحاجة إلى أن تكون كذلك[1].

وعلى ذلك فأن«برادلى» يرى أن هناك نوعين من الحالات:

(أ) إما أن يكون الانتباه نفسه هو موضوع الإرادة. (ب) أو أن يصاحب ممارسة الإرادة فحسب دون أن يكون هو نفسه مرادا. وهو يكون موضوعاً للإرادة: «حين ندرك أن التمهل أو التأنى أو الصعوبة أمام تحقيق فكرتى تعتمد بطريقة ما على فشلى وشرود ذهنى، أما الانتباه نفسه فهو موجود وتشتمل عليه صراحة فكرتى عن الغاية أو الهدف، وفى هذه الحالة يكون الانتباه نفسه مرادا بطريقة مباشرة، وليس كما كان من قبل موجودا وجودا عرضيا»[2] وسوف أثير ضد وجهة نظر برادلى هذه الاعتراضات الآتية:

٤ ـ (أ) فهو لم يفسر لنا كيف ينشأ الانتباه فى الحالات التى يوجد فيها وجودا عرضيا أعنى الحالات التى لا يكون فيها هو نفسه مرادا بطريقة مباشرة الحالات التى «قد أكون فيها ـ بغير شك ـ منتبها، ومع ذلك لا أشعر على الاطلاق بأى ميل إلى الشروط ذهنيا عن هدفى وقد لا أنتبه انتباها مرادا بطريقة مباشرة». وحتى أوضح اعتراضى هذا سوف أستخدم الرموز الآتية: افرض أن (أ) تمثل الإرادة، و(ب) تمثل الانتباه و (جـ) تمثل الموضوع المراد، عندئذ فى الحالات التى يكون فيها الانتباه مصاحبا فحسب لممارسة الإرادة دون أن يكون هو نفسه مرادا فسوف تكون الصيغة على النحو التالى:

أ ـــــ جـ (ب). وهى تقرأ هكذا: الإرادة (أ) موجهة إلى غرض معين (جـ)، والانتباه، (ب) متضمن بطريقة ما فى الموقف. أما فى الحالة التى يكون فيها الانتباه نفسه مرادا فسوف تكون الصيغة على النحو التالى: أ ـــــ ب جـ فنقول عندئذ أن الانتباه تشتمل عليه صراحة فكرة الغاية أو الهدف.

---

(١) مجلة «Mind» عدد ٤١ ص ٨ .

(٢) نفس المرجع ص ٩ .

والسؤال الآن هو: فى الحالة السابقة التى يوصف فيها الموقف بأنه أ ـــ جـ (ب) من أين يأتى الانتباه..؟ لا يمكن أن يقال: أنه جزء ضرورى من الإرادة، إذ يمكن أن يكون هو نفسه مرادا، ولا يمكن أن يقال: أنه شرط ضرورى للموضوع المراد، لأنه بناء على رأى «برادلى» نفسه ـ يمكن تصور الانتباه شاردا عن الموضوع بحيث يمكن أن يعود إليه بواسطة الإرادة. وعلى ذلك ففى الحالة التى يكون فيها الانتباه نفسه ليس هو الموضوع المباشر للإرادة أعنى حين يوجد وجودا عرضيا فأنه لا يمكن أن يكون جزءا ضروريا من أ (أعنى من الإرادة) ولا جزءا ضروريا من جـ (أعنى من الموضوع المراد). ومع ذلك كله فلا يزال برادلى يرى أنه من الضرورى أن يكون الانتباه موجودا ليساهم فى عملية الإرادة! والسؤال الذى يطرح نفسه هو: ما السبب الذى يجعل الانتباه موجودا فى هذه الحالة؟ أنه إما أن يكون موجودا بسبب الإرادة على الاطلاق. فلو أنه كان موجودا بسبب الإرادة بطريقة غير مباشرة فلابد أن يكون ناتجا من الإرادة وموضوعها، غير أننا لا يمكن أن نتصور كيف يمكن أن يحدث ذلك. افرض مثلا أن موضوع إرادتى هو قراءة قصيدة من القصائد وفهمها، أن الإرادة والقصيدة قد استدعيا معا الانتباه إلى القصيدة. وإذا لم يكن ذلك هو المعنى المقصود فأننى لن أستطيع أن أفهم كيف يمكن للانتباه أن يكون موجودا بطريقة أخرى بسبب الإرادة وبشكل غير مباشر. لكن إذا لم يكن للانتباه صلة بالإرادة على الاطلاق، فلا يمكن أن يقال عنه أنه بعد الإرادة، ولا يمكن على الاطلاق أن نتصور أنه يطيع اتجاهات الإرادة.

٥ ـ (ب) لا يتضح ما إذا كان «برادلى» يعتقد أن الانتباه مصاحب ضرورى للإرادة، أم أن الإرادة يمكن أن توجد بدون الانتباه. فكلامه يدل من ناحية على أن الانتباه لابد أن يتبع كل حالة من حالات الإرادة، لكنه يكون أحياناً مرادا بطريقة مباشرة، وأحياناً أخرى يكون مرادا بطريقة غير مباشرة. وكلامه يدل من ناحية أخرى على أنه يتصور حالات تكون فيها الإرادة موجودة مع غايتها لكن بدون انتباه، وذلك حين يقول: أن شرود الذهن (أعنى عدم الانتباه إلى الموضوع المراد، قد يعوق أو

يعرقل تحقيق فكرتى. وذلك يعنى بعبارة أخرى أنه قد يكون لدىَّ إرادة الوصول إلى غاية معينة فكرتها موجودة فى ذهنى غير أن عدم الانتباه إلى هذه الغاية يعوق أو يعرقل عملية الوصول إليها.

٦ ـ ومن ناحية أخرى فأن قول «برادلى»: أن الانتباه قد يكون هو الموضوع المباشرة للإرادة «حين ندرك أن الإعاقة أو العقبة أمام تحقيق فكرتى تعتمد بطريقة ما على فشلى وشرود ذهنى» ـ هذا القول يبدو أنه يحتوى على تناقض ذاتى. لأنه يعنى ببساطة أننى أدرك أن هدفى لم يتحقق لأننى كنت شارد الذهن، وهكذا أعود فأجعل انتباهى موضوعا مباشرا للإرادة. غير أن «الإدراك» لا يكون ممكنا بدون الانتباه إلى الموقف المدرك. وعلى ذلك فيمكن أن تصاغ وجهة نظر «برادلى» على النحو التالى: حين أجد من خلال الانتباه أن انتباهى ليس موجها الوجهة الصحيحة فأننى أقوم بتصحيحه بإرادتى. والقول بأن الانتباه يكتشف أنه هو نفسه قد ضل ليس إلا خلفا واضحا.

٧ ـ ومن هنا فأن القول بأسبقية الإرادة على الانتباه قول لا يمكن الدفاع عنه، ولهذا فأنا أعتقد أن الصيغة لابد أن تكون باستمرار على النحو التالى: ب ـ جـ بحيث تمثل (ب) ـ كما سبق أن قلنا ـ الانتباه، كما تمثل (جـ) موضوع الانتباه. ويقال عن (أ) التى تمثل الإرادة: أنها توجد حين تكون هناك خصائص معينة تتصف بها (ب) أعنى موضوع الانتباه ـ وهى خصائص سوف نبحثها بعد قليل.

والقول بأن الانتباه يسبق الإرادة يعفينا من الربط غير الضرورى بين الانتباه والوعى: فقد يكون الانتباه شعوريا فى حالتى الإرادة والتفكير، وقد يكون لاشعوريا فى حالة النزوع البسيط. وحتى فى حالتى الإرادة والتفكير اللتين يكون فيهما الانتباه شعوريا فأننى قد أشعر بالعمل الرئيسى الذى أقوم به فى الوقت الذى تحدث فيه أشياء أخرى كثيرة بطريقة لا شعورية. فأنا الآن مثلا أشعر بأننى أكتب لكنى لا أستطيع أن أشعر بمئات الآلاف من الألياف العصبية والعضلية التى تتكامل معا وتركز نفسها فى فعل الكتابة. ومن ناحية أخرى فليس كل فرد عضوى يستطيع أن

يشعر تماما بالعمل الرئيسي الذي يقوم به في وقت معين: ويبدو أن تقسيم «ليبنتز» للجواهر العضوية إلى جواهر لا واعية وجواهر واعية، وجواهر واعية بذاتها ـ تقسيم صحيح: فالنبات ـ مثلا ـ يعمل ككل عضوي لكنه يعمل بطريقة لا شعورية، أما الكائنات الحية فيمكن أن يقسم نشاطها إلى ثلاثة مجالات: مجال النشاط اللاشعوري كنشاط العقل الفسيولوجي، ومجال الوعي الغامض كوعينا بضوضاء الطريق، أو أثر الضغط على جلدنا في الوقت الذي ننظر فيه بانتباه إلى موضوع معين. وأخيرا مجال الوعي الواضح. وهذا المجال الأخير هو ما يسمى عادة بالانتباه. لكن تبعا للنظرية التي نأخذ بها فأن هذه التقسيمات الثلاثة تحتاج كلها إلى الانتباه من جانب الفرد، أعني الانتباه إلى الموقف الحاضر حتى يستطيع أن يعمل وفقا لما يبدو له أنه نافع لحياته وسعادته.

ويتكامل المجموع الكلي لنشاط الفاعل ـ في حالة الفعل المراد ـ في كل واحد. سواء أكان هذا الفعل فعلا خاصا بالتفكير أو بحركة الجسم. والفعل المراد ليس إلا قمة للانتباه. وأين عسانا نجد مثالا للصلابة والتماسك في كائن حي معقد أكثر مما نجده عند إنسان عاكف ومنصب على فعل عنيف من أفعال الإرادة..؟ غير أن الفعل المراد عند الإنسان يظهر في صورتين واضحتين: فهو قد يكمن تحت صورة مساهمة الجهاز العضلي للجسم كله وكل قناة من قنوات الإحساس، أو قد يستبعد تقريبا الفعل العضلي كما يستبعد الجهاز الحسي[1]. وهذه الصورة الثانية هي من الناحية العملية صورة خاصة بالإنسان وحده، حين يمعن الفكر مثلا في حل مشكلة من المشكلات»[2].

غير أننا يجب علينا أولا أن نفسر تلك الحالات التي نشعر فيها أن الانتباه نفسه مرادا، وأنا أعتقد أن ما يضللنا في مثل هذا الشعور هو أننا بدلا من أن ننتبه إلى «جـ»

(١) أي أن الفعل الإرادي قد ينصب على حركة الجسم بحيث يتعاون الجهاز العضلي مع الجهاز الحسي في تنفيذه، أو قد يخرج من هذا النطاق تماما حين يكون خاصا بالتفكير (المترجم).

(٢) شارلز شرنجتون «طبيعة الإنسان» ص ٢٧٠ .

ننتبه إلى موضوع آخر «ء» مثلا حين نشعر أن هذا الموضوع الأخير أكثر نفعا لنا في هذه اللحظة نفسها من الموضوع السابق. عندئذ تشكل الرغبة في العودة إلى الموضوع السابق (جـ) جانبا من المركب الموضوعي أعني أن محتوى انتباهي سيكون عندئذ مركبا يشمل «ء + رغبة في العودة إلى جـ». وهذه الحالة قد يعقبها عودة فعلية إلى «جـ» فينشأ موقف أتوهم فيه أن رغبتي قد أدت إلى تغيير اتجاه انتباهي في حين أن رغبتي نفسها ليست إلا جانبا من موضوع الانتباه، ومن هنا فأن كل ما حدث هو تغير لاتجاه الانتباه لخدمة نفعي الخاص أو مصلحتي الخاصة.

٨ ـ لا توجد حالة واحدة من حالات الإرادة لا تتوقف عند نهاية تحليلها على الانتباه إلى فكرة لها خصائص معينة: «حين نعقد العزم على أن نتبع لونا معينا من ألوان السلوك، فاننا نكون فكرة واضحة ـ بقدر الإمكان ـ عن هذا اللون من السلوك، ثم نضع هذه الفكرة بجهد من الانتباه أمام الذهن .. وقل مثل ذلك في حالة الاسترجاع الإرادي لواقعة ما كنا قد نسيناها كاسم شخصي نفكر فيه مثلا فأن إرادتنا في هذه الحالة تضع فكرة هذا الشخص أمام الوعي حتى يكون لديه الفرصة لتطوير جوانبها المختلفة. والأوضاع المرتبطة بها. الزمان، والمكان، والبلد الذي سبق أن رأينا فيه هذا الشخص... الخ وهذه الأمور كلها ـ بالطبع ـ تزيد من فرصة استرجاع اسمه..»[١]. وفي استطاعتنا أن نسوق أمثلة لا حصر لها من المواقف الإرادية وسوف نجد أنها كلها تعتمد باستمرار على الانتباه إلى شيء ما. والانتباه كما سبق أن ذكرنا له جانبان: جانب إيجابي وجانب سلبي، فهو إيجابي حين يأخذ فكرة التغير المطلوب، وهو سلبي حين يستبعد الأفكار الأخرى التي تعرقل تحقيق الفعل المراد، إذ لابد أن يكون هناك دئما أكثر من خط واحد ممكن للفعل المراد، على الأقل: الإقدام على هذا الفعل والإحجام عنه، يختار الفاعل من بين البدائل الممكنة بديلا واحدا ويحتفظ بفكرته في الانتباه حتى يتحقق. وسوف نعود إلى هذه النقطة بعد قليل.

٩ ـ لكن ذلك كله ليس إلا تعميما يحتاج إلى تخفيض وتحديد: فإذا كان

(١) ماكدوجال «مقدمة لعلم النفس الاجتماعي» الطبعة الخامسة والعشرون ص ٢٠٩ .

الموقف الإرادى عبارة عن فعل من أفعال الانتباه إلى موضوع يتسم بخصائص معينة، فما هى تلك الخصائص التى تطبع بطابعها موضوع الانتباه حين يكون الموقف السيكولوجى إراديا..؟ لابد أن نقول بادىء ذى بدء: أن الفكرة التى تكون موضوع الانتباه فى حالة الإرادة هى بصفة عامة فكرة التغير، أعنى فكرة شىء يختلف عما هو موجود بالفعل. وإذا ما حللنا هذه الفكرة لوجدنا أنها تتألف من العناصر الآتية:

(١) أن يكون هناك وجود له طبيعة معينة.

(٢) أن تكون هناك فكرة عن تغير يراد احداثه فى هذا الوجود.

(٣) أن يتم إحداث التغير بالفعل طبقا لمضمون الفكرة.

(٤) أن يتم التغير بفضل نشاط الفرد المنتبه إلى الفكرة التى تتحدث عنها دون مساعدة العوامل الخارجية.

(٥) أن تتحقق ذات الفاعل من خلال تعبيره عن طبيعته فى الفكرة[١].

١٠ ـ (١) الخاصية الأولى للموقف الإرادى هى أن يكون هناك وجود له طبيعة معينة، وجود «أريد» له أن يتغير طبقا لمضمون الفكرة التى أنتبه إليها. وقد يكون هذا الوجود المطلوب تغييره وجودا داخليا أو خارجيا: وهو حين يكون خارجيا فأنه يعنى جانبا من الواقع موجودا فى زمان معين ومكان محدد، وهو إما أن يكون «هنا» و«الآن» أو امتدادا لهما. وهو حين يكون داخليا فأنه يعنى واقعة سيكولوجية معينة موجودة الآن أو امتداد لها.

وفى كلتا الحالتين لابد من توافر شرطان: الأول: أن تكون فكرتى عن التغير مخالفة لهذا الوجود بمعنى أننى أريد لهذا الوجود أن يكون خلاف ما هو عليه. والثانى أن تبدأ عملية التغير الآن. وإذا لم يتحقق هذان الشرطان ـ أحدهما أو كلاهما ـ فلن يكون هناك إرادة. أعنى أنه لم يظهر الوجود على أنه التغير المطلوب تماما فلن يكون ثمة إرادة، وكذلك لا تكون هناك إرادة لو كان عندى فكرة التغيير لكنى أنوى أن أبدأها فى لحظة ما فى المستقبل. صحيح أنه فى الحالة الأخيرة سوف

(١) استعنت كثيرا في هذا التحليل بمقالات «برادلي» في مجلة Mind أعداد، ٤٤، ٤٦ و ٤٩ .

يكون هناك عزم أو تصميم لكن العزم والتصميم شيء والإرادة شيء آخر، ولا أستطيع في هذا الصدد أن أوافق على ما يقوله «جيمس» من أن مجرد وضع الفكرة في الانتباه هو كل شيء في الإرادة، وأن الأمر بعد ذلك «مجرد حادثة فسيولوجية، فما أن يوضع الموضوع المنتبه إليه بهذا الشكل حتى تنشأ عنه في الحال نتائج حركية»[1]. ويتفق افلنج Aveling مع «جيمس» في هذه الفكرة فهو يقول: «اننا نستطيع أن نريد تماما حتى ولو لم نستطع تحقيق إرادتنا بالفعل»[2]. لكن الرأى الذى آخذ به هو أنه ما لم يحدث تغيير الوجود المنتبه إليه كاملا فلن تكون هناك إرادة، فالوضع المطلوب للوجود لا يمكن أن يظل فكرة غامضة في الذهن أن أريد تحقيقه بفعل من أفعال الإرادة، بل يتجه التغير الذى تتضمنه الفكرة إلى أن يكون أكثر تخصيصا شيئا فشيئاً كلما تطورت الفكرة، حتى إذا ما وصلت إلى أكثر حالات التخصيص عينية وجدتها ترتبط ارتباطا مباشرا مع «الآن» الموجودة حاليا، يقول أرسطو: «لو كان عندى هدف معين أريد تحقيقه فأننى أبحث عن الوسائل التى تمكننى من بلوغ هذا الهدف، ولو ظهر أن هناك عدة وسائل، فأننى أبحث عن أسهلها وأفضلها. أما إذا ظهر أنه ليس ثمة سوى وسيلة واحدة فأننى أبحث عن كيفية بلوغ غايتى بهذه الوسيلة ، وكيف يمكن لى أن أطمئن إلى هذه الوسيلة ذاتها.. وهكذا حتى أصل إلى أول حلقة في سلسلة الأسباب التى هى في نفس الوقت آخر حلقة وصلت إليها في اكتشافى لهذه السلسلة»[3].

ويقول: «روس Ross» في شرحه لهذه الفقرة: أن ذلك يعنى «أننا فى هذه الحالة نرتد من الغاية إلى الوسيلة، ومن وسيلة إلى أخرى، حتى نصل في نهاية الأمر إلى وسيلة يمكن أن نتبناها هنا والآن»[4].

---

(١) و. جيمس: «مبادىء علم النفس» الطبعة الأولى، المجلد الثاني، ص ٥٦١ .

(٢) ف. افلنج: «الشخصية والإرادة» الطبعة الأولى ، ص ٢٠١ .

(٣) أرسطو: الأخلاق النيقوماخية ـ ترجمة ف. هـ . بترز ص ٧٠ .

(٤) و. د. روس: «أرسطو» الطبعة الثالثة ص ١٩٩ .

١١ ـ (٢) الخاصية الثانية للموقف الإرادى أن تكون لدى فكرة عن التغير ضد الوجود الفعلى، أعنى أنه لابد أن يكون هناك صراع بين فكرتى من ناحية، وبين ذلك الجانب من الواقع الموجود إما هنا والآن، وإما أن يكون امتدادا لهما. وبديهى أن التغير المراد لابد أن يكون شيئا ممكنا، فلو أننى تصورت تغيرا لا يكون من الممكن تحقيقه فأن مثل هذا التغير لا يسمى إرادة لكنه رغبة. ولقد ذكر أرسطو بعض التحديدات فى هذا الصدد يجمل بنا أن نقتبسها فهو يقول: «أننا لا نستطيع أن نختار المستحيل أو أن نريده عملا، ومن يفعل ذلك لابد أن يكون أحمق، لكننا نرغب فقط فيما هو مستحيل: كالفرار من الموت مثلا.. «وقد نرغب كذلك فيما لا تستطيع فاعليتنا أن تحققه (كنجاح ممثل أو فوز رياضى معين) لكنا لا نختار عن عمد أبدا أمثال هذه الأشياء، وإنما نختار فحسب تلك الأشياء التى نعتقد أن فى استطاعتنا تحقيقها»[(١)]. وهو يقول كذلك: «أعتقد أننا لابد أن نفهم من تغيير «العمد أو الروية» ما يستطيع الموجود العاقل ـ لا الأحمق أو المجنون ـ أن يعقد العزم عليه، ومن هنا فأنك لن تجد أحدا يعقد العزم على تغيير أشياء أبدية، أو أشياء لا يمكن أن تتغير: كنظام الأجرام السماوية. أو امتناع القياس بين شيئين لعدم وجود خاصية مشتركة بينهما كما هى الحال فى ضلع المثلث وقطر المربع.

«ومن ناحية أخرى فأنك لن تجد أحدا يعقد العزم حول أشياء تتغير لكنها تتغير باستمرار بطريقة واحدة.. مثل الانقلاب الشمسى، وشروق الشمس، كلا ولا يعقد العزم حول أمور غير منتظمة على الاطلاق: كالجفاف والمطر، ولا على أمور تخضع للصدفة كالعثور على كنز»[(٢)].

وعلى ذلك فالتغير المطلوب لابد أن يكون أولا: شيئا ممكنا، ولابد ثانياً: أن يكون مما نستطيع بقدرتنا الخاصة تحقيقه. لكن قد يعترض على ذلك بأننا قد لا نحتاج فى بعض المواقف الإرادية إلى تغيير الوجود، لأن الوجود الحاضر المستمر قد

---

(١) أرسطو: الأخلاق النيقوماخية «ترجمة بترز» ص ٦٧ .

(٢) نفس المرجع ص ٦٩ .

يكون هو نفسه أن يستمر على هذا النحو، وبالتالى فلن يكون هناك تغيير مع أن هناك إرادة. لكن ذلك خطأ لأن الحاضر لو كان سيستمر من تلقاء نفسه فلن يكون للإرادة معنى ـ وبالتالى فلو أننى قلت: «إنى أريد» هذا الحاضر المستمر نفسه، فلن يكون لهذا القول معنى ما لم يكن يعنى أنه بدون فعل الإرادة فأن هذا الوجود الحاضر سوف ينتقل إلى وجه آخر مخالف لما هو عليه، وإذا كان ذلك كذلك فأننى فى منعى تغيير الحاضر أكون قد تسببت فى تغيير ما.

١٢ـ (٣) لا يكفى للموقف الإرادى أن تكون عندى فكرة عن تغيير ما، ولا يكفى أن يحدث هذا التغيير فى الموجود، وإنما لابد أن يحدث التغير كما هو موصوف فى مضمون الفكرة. ويجمل بنا هنا أن نلفت النظر إلى أن فكرة التغير أو التغير ذاته، نادرا ما يتحدان هذا إذا اتحدا على الاطلاق فالتغير عادة يتضمن شيئا أكثر بكثير من فكرته. والواقع أن التغير معقد للغاية لدرجة يصعب معها تحديدما يشمله تحديدا دقيقا. فلو أننى أردت أن أذهب إلى المكتبة لكى أقرأ فيها كتابا، فمن الواضح أن الفعل الذى سأقوم به سوف يشتمل على عدد غير معين من الحركات التى لم أكن أقصدها بطريقة مباشرة. وعلى ذلك فنحن حين نقول أن التغير لابد أن يحدث كما هو موصوف فى مضمون الفكرة، فأننا مع ذلك نسمح بزيادة كبيرة تعرف بالتداعى اللازم لمضمون الفكرة. ومثل هذه الزيادة لابد أن ينظر إليها على أنها مرادة هى الأخرى، إذ على الرغم من أنها ليست جزءا جوهريا من الفكرة، فأنها لا تكون مرادة: افرض ـ مثلا ـ أن صيادا أراد أن يصطاد بعض الطيور، لكنه حين أطلق الرصاص قتل شخصا تصادف مروره لحظة اطلاق النار: أن هذه الواقعة الأخيرة لا هى التغير المقصود ولا هى تداعيه اللازم، ومن ثم فهى لا يمكن أن تكون مرادة.

١٣ ـ(١٤) وفضلاً عن ذلك فأن التغير الذى يحدث طبقا لمضمون الفكرة لابد أن يكون نهاية لعملية كانت بذاتها فكرة التغير الموجودة فى الانتباه. وهذا التغير لا يكون إرادة إلا حين يتحقق بنشاط الفرد المنتبه بحيث يكون الفرد ايجابيا أعنى سببا

كافيا لإحداث العملية وعلى ذلك فأننا فى حالة إحداث تغير معين يكون لدينا من ناحية فرد منتبه إلى فكرة تغير، ويكون لدينا من ناحية أخرى تحقق هذا التغير نفسه، والانتقال بين هذين الجانبين هو الذى يكون الفعل، وهذا الانتقال نفسه هو الذى سبق أن اعترفنا بفشلنا فى تحليله، لكن من الواضح تماما أنه ليس مجرد تلاحق سببى.

افرض أن لدى فكرة عن شخص نسيت اسمه لكنى أريد أن أتذكره، أننى فى هذه الحالة لدى فكرة الشىء المطلوب لكن ليس لدى وجوده، فحالتى الجسمية الراهنة تخالف المضمون المطلوب، ولإحداث النتيجة التى أريدها فأننى أقلب هذه الفكرة الموجودة فى ذهنى بحيث تستدعى الأوضاع التى ترتبط بها شيئاً فشيئاً حتى يحضر الاسم الذى كنت أبحث عنه وهذه النتيجة وصلت إليها عن طريق الفكرة الأولى الأصلية التى كانت بداية لعملية نهايتها النتيجة المطلوبة. وهذه العملية أحداثها الفرد المنتبه إلى فكرة أصلية، لكن لو أن الاسم عرض لذهنى دون أن يكون مطلوباً، فلن يكون هناك إرادة فى هذه الحالة لأنه ليست هناك فكرة تحققت عند وقوع الاسم، ومن ثم فان ورود الاسم إلى ذهنى سوف يكون حادثة وليس فعلا إراديا، سيكون حادثة دون فاعل أحدثها. ولنكرر ما سبق أن قلناه من أنه فى حالة الإرادة لابد أن يكون هناك شىء مطلوب، بحيث يكون الحصول عليه مؤديا إلى تغير فى تسلسل الظواهر، وبحيث يكون ظهوره إلى الواقع نتيجة للفكرة نفسها التى كانت موضوعا لانتباه الفرد، الذى كان لهذا السبب فردا نشطا وفعالا. ومن ثم فأن تداعى الأفكار لا يكون إرادة ما لم تكن نهاية السلسلة تعتمد على وجود فعلى كان مقصودا فى بدايتها وما لم تبدأ العملية من الفكرة الأصلية.

وحين ينصب التغير المراد على العالم الخارجى، كإحداث حركة معينة فى الأجسام المادية ـ سواء اقتصرت على جسم الفاعل نفسه أو امتدت إلى أجسام أخرى ـ فأن هذا التغير لابد أن يحدث نتيجة لفكرة عن التغير انتبه إليها الفرد. إذ أن حدوث الحركة التى تفكر فيها ليس تسلسلا طبيعيا للظواهر الموجودة أمامى وإلا

لكانت الظواهر عبارة عن «أحداث» ولا يقدم وجود الفعل. والفرد حين ينتبه إلى التغير المطلوب وهو إحداث الحركة لا يكون فقط سابقا على هذه الحركة لكنه يكون: فاعلها وسببها الكافى ومحدثها. يقول وليم جيمس: «أن أى تمثل للحركة يوقظ إلى حد ما الحركة الفعلية التى هى موضوع هذا التمثل، وهو يوقظها إلى أقصى درجة إذا لم يعقبه عن مثل هذا العمل تمثل مضاد يوجد فى الذهن مع التمثل السابق فى آن واحد»[1]. وهذا حق بشرط أن نفهم قوله عن استيقاظ الحركة بتمثلها ـ على أنه فعل يقوم به فاعل يحدث الحركة التى نتحدث عنها، وليس المقصود مجرد التداعى بين الجانب السيكولوجى والجانب الفيزيقى.

وعلى ذلك فإذا افترضنا أن الإرادة تعتمد على تتابع الحركة وتسلسلها دون وجود فاعل يمارس الفعل لكان معنى ذلك أن أى سلوك حركى سيكون حالة من حالات الإرادة، خذ مثلا التنويم المغناطيسى نجد أن الفكرة المفروضة على الشخص النائم يعقبها حركات معينة لكن ذلك ليس إرادة، لأن تحقق الفكرة لا يتضمن للتغير عن طبيعة الفاعل، ولكى يعبر الفاعل عن طبيعته لابد أن يكن خالقا نشطا المتغير. ومن هنا فأنه ليس من الضرورى فى حالة الإرادة أن تعقب الحركة الفكرة فحسب، لكن من الضرورى أن تعقبها لأننى أقرر أنه يجب أن يحدث ذلك، أى أن معيار الإرادة هو مدى سيطرة الفاعل على الفكرة، فإذا لم يسيطر عليها، أو إذا لم يكن فى قدرته أن يخلق ـ أو يوقف ـ الحركة المناسبة التى تحقق الفكرة، فأن معنى ذلك أن مؤثرات خارجية قد تدخلت، وأن الفاعل ـ بالتالى ـ ليس هو السبب الكافى للفعل. ولقد عبر «برادلى» عن ذلك تعبيرا جميلاً بقوله: «إذا لم يكن لى حيلة فى هذا الأمر، فلا يمكن أن أريد»[2] فالفعل لا يمكن أن يكون فعلا من أفعال الإرادة ما لم يكن فى قدرة الفاعل ألا يفعله. وبعبارة أخرى: فى حالة الإرادة لابد أن يكون هناك أكثر

---

(١) وليم. جيمس: «مبادىء علم النفس» الطبعة الأولى، المجلد الثاني، ص ٥٢٦ .

(٢) ف. هـ. برادلي عملية مايند Mind عدد ٤٩ يناير ١٨٨٨ ص ٣١ .

من خط واحد ممكن للفعل، لابد أن يكون هناك على الأقل بديلان: أن أفعل الفعل أو ألا أفعله، فالخط الواحد للفعل لا يمكن أن يكون مرادا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. ومن ثم فالفعل المنعكس ـ سواء أكان بسيطاً أم مركباً ـ ليس فعلا مرادا، وكذلك أفعال العادة التي تتبع مجرى مألوفاً لا روية فيه ولا اختيار، لكن ذلك لا يعني انكار الإرادة على سلسلة الأفعال الأولى التي كونت هذه العادة.

وفي عملية الروية التي تسبق الفعل تراني أتأمل نفسي في الوضع الذي سأكونه لو أنني نفذت هذا الفعل وجعلته جزءا من تاريخ حياتي الواقعية، ثم أتأمل نفسي ـ من ناحية أخرى ـ في حالة تركي إياه بلا تنفيذ. وبعبارة أخرى: إنني أربط نفسي ـ فكريا ـ بخط معين من الفعل ثم أرى ما إذا كان يتناسب مع شخصيتي ككل متكامل. يقول افلنج: «فيما يمكن أن نسميه بالإرادة الحق.. هناك وعي الذات بنزوعها للارتباط بممكنين عينيين وهما: النزوع للارتباط بالحادثة (أ) أو الحادثة (ب)»[1]. وقد يقال ـ خطأ ـ أنه إذا كانت الإرادة تعتمد على تحقيق فكرة معينة، فأن التمني إذا تحقق كان فعلا من أفعال الإرادة طالما أنه هو نفسه كان فكرة ثم تحقق، وبالتالي فلو كان لدى فكرة كسب مائة جنيه في وقت معين، ثم حصلت على المال ملقى في الطريق ووضعته في جيبي فأنني أكون قد حققت فكرتي، غير أن ذلك واضح البطلان لأنني في هذه الحالة لا أكون قد حققت فعلا إراديا لأن نتيجة الفكرة (وهي الحصول على المال) أحدثتها عوامل أخرى غير فاعليتي ونشاطي (حين وجدت المال ملقى في الطريق). أن الفعل الإرادي كما سبق أن لاحظنا لابد أن يكون نهاية لعملية كانت بدايتها الفاعل نفسه متخذا خطا معينا من السلوك للوصول إلى تلك النتيجة.

لكن قد يقال: افرض أن فكرة التثاؤب جعلتني أتثاءب: ألا تكون تلك حالة من حالات الإرادة..؟ والإجابة هي أن هذا الفعل يكون إراديا ـ يقينا ـ إذا ما انتبهت إلى

---

(١) ف. افلنج: «سيكولوجية النزوع والإرادة» مقال في المجلة البريطانية لعلم النفس عام ١٩٢٦ ص ٣٤٧.

فكرة التشاؤب لكي أتثاءب فعلا، ففي هذه الحالة سيكون تثاؤبي مرارا، لكن لو تصادف أن وردت الفكرة على خاطرى، ثم أعقبتها حركات معينة بلا هدف مقصود منى، فلا تكون فى هذه الحالة إرادة.

١٤ ـ (٥) وتحقق فكرة التغير عن طريق نشاط الفاعل المنتبه إليهما ـ وهى سمة الموقف الإرادى ـ لابد فى نفس الوقت أن يكون تحققها للفاعل: فهو يحقق نفسه لأن الفكرة التى ينتبه إليها تعبر عن شخصيته. فأنا أستطيع مثلا أن أنتبه على التوالى إلى الفكرة التى تحكم بها بلادى الآن[1]. وإلى فكرة الطريقة التى ينبغى أن تحكم بها :وكلما انتبهت إلى الوجود الفعلى (أو الحكم القائم الآن) شعرت بصراع بينه وبين شخصيتى، بينما أشعر بارتياح إلى فكرةالدولة التى أتخيلها! أو طريقة الحكم التى أفضلها وأجد أن هذه الدولة تلائم طبيعتى وشخصيتى وأنها أفضل لتحسين وجودى. ومعنى أننى أشعر براحة لفكرة التغير أننى لا أجد مثل هذا الشعور مع فكرة الوجود الواقعى القائم، بل على العكس أجد أن هذا الوجود القائم غريب عن شخصيتى.

لكن قد يحدث أن تكون فكرة الوجود القائم وفكرة الوجود المتغير كلتاهما معا موضوعا لا نتباهى فى آن واحد. فقد يكون الموضوع المثالى الذى آنتبه إليه مركبا من أفكار منوعة ـ أو حتى متضادة تتحد كلها فى لحظة من لحظات الانتباه لأنها كلها أجزاء يتألف منها الموضوع الذى أنتبه إليه فى هذه اللحظة : إذ يمكن أن يكون الجانب الموضوعى عندى فى لحظة معينة هو فكرة الأوضاع القائمة مع فكرة تغيرها فى آن معا. ومع أن الفكرتين تمثلان معا الموضوع لا الذات إلا أن فكرة الوجود مع ذلك تبدو موضوعية من مسافة أبعد ، لو أن فكرة التغير كانت تتلائم أفضل مع شخصيتى. ولو صح ذلك فأن الراحة التى أشعر بها مع فكرة التغير ومعارضته هذه الفكرة للوجود القائم لن تكون وقائع سيكولوجية يمكن الفصل بينها.، لكنهما سيكونان وجهان لاينفصلان لواقعة واحدة بعينها، وحين أختار أحدهما أدخل ـ فى الحال ـ فى صراع مع الوجه الآخر.

---

(١) أي عام ١٩٤٧ (المترجم).

ويمكن أن نفهم فهما سليما ـ بهذا المعنى الأخير ـ الصراع بين الدوافع المختلفة، فلو أن الفرد أخذ بفكرة التغير كهدف له معارضا بذلك فكرة الوجود القائم فمن الواضح فى هذه الحالة أن الذات ككل ـ أعنى الفاعل المنتبه والمركب الفكرى الذى ينتبه إليه ـ سوف تكون ذاتا نشطة ايجابية بطريقة أو بأخرى. فليست هناك تلك الحالة التى فيها أخذ ورد (أشبه ما يكون بحالة شد الحبل) ـ بحيث تتجاذب الذات فى اتجاهات متعارضة بواسطة قوتين متضادتين، كما لو كانت أشبه بالمسرح الذى تمارس عليه هذه الدوافع المختلفة نشاطها . «أن محاولة تصور «الدوافع» على أنها تعمل فى الذهن بقوة باطنية من ذاتها ـ مثلها مثل الجزئيات المادية بالنسبة للكتلة التى تتألف منها ـ هو تصور ظاهر البطلان»[1]. أنه إذا ما تذكرنا أن الفكرتين معا ـ فكرة الخير التى اعتنقها ، وفكرة الوجود القائم التى أرفضها ـ يمثلان الجانب الموضوعى من الذات ، أعنى أنهما المكونات الضرورية للذات أو أنهما الذات بمعنى ما ـ أقول أننا إذا ما تذكرنا ذلك فأننا لن نستطيع بعد هذا أن نعتبر الموقف صراعا بين دافعين بينما يظل الفاعل نفسه متفرجا سلبيا ينتظر النتيجة، فهو ليس صراعا بين الإنسان فى صراع مع نفسه: أنه الخصوم المتنازعة وأرض القتال فى آن معا»[2].

١٥ـ وإذا تساءلنا لماذا يأخذ الفرد بفكرة التغير معارضا بذلك الوجود الفعلى القائم..؟ كانت الإجابة : أن الفكرة تلائم حياته بطريقة أفضل إذا ما أخذت فى كل منظم. لكن ذلك يثير مشكلة :فالذات يمكن أن تنظم بأكثر من صورة، والنسق المتكامل للحياة يمكن أن يختلف باختلاف الناس، بل أنه قد يختلف مع الشخص الواحد باختلاف أحواله، فقد أجد أن فعلا معينا يلائم البيئة التى أعيش فيها، ثم فجأة تتغير هذه البيئة فيصبح نفس هذا الفعل غير قادر على تحقيق شخصيتى، وهذه الأحوال المختلفة أو هذه الأنظمة المختلفة للذات هى ما أطلق عليه «ماكنزى» اسم «عوالم الرغبة universes of desire» وهو يقول عنها: «كل رغبة تنتمى إلى عالم

(١) أ.ا. تيلور : «أركان الميتافيزيقا» ص ٣٧١ .

(٢)ج. ديوي : «علم النفس» ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥ـ اقتبسه ج . س . ماكنزي في كتابه «المجمل في الأخلاق» حاشية ص ٥١ .

خـاص، وتفقـد معناها لو انـتقلنا من هذا العـالـم إلى عـالم آخر. وهذا العـالم الذى تنتمى إليـه الرغبـة هو العالم الذى يتكون من مجـموع ما نـسميـه بخُلق الإنسان أو شخصيته Man's character وهذا الخلق يعبر عن نفسه فى نفس اللحظة التى نشعر فيهابالـرغبة، أنه باختصار عالـم النظرة الأخلاقية للإنسان فى اللحظة التى نبـحثها.. وينبغى علينا جميعاً أن نكون على وعى بالرغبات المختـلفة التى تسيطر على أذهاننا فى الأمزجـة المختلفة، وفى الظروف المخـتلفة، وفى حالات الصـحة المختلفة..فـهذا العالـم يمكن جدا أن يتغـير فجأة عند الشخص الواحد بسبب تحول فجائى للظروف التى يعيش فيها. فـأى تغير فجائى كنبأ وفاة صديق ، أو تذكـرموعد، أو الإيحاء بمبدأ أخـلاقى.. الخ يمكن أن تنقلنا فى الحـال من عالم إلـى عالم آخـر. . ولهذا فـإن هذا التعبير يمكن ببساطة أن يعتبر انتقالا من أحد عوالم الرغبة إلى عالم آخر» [1]. ومن هنا كانت الأفعال التى تساعد البخيل ـ مثلا ـ فى زيادة ثروته، يمكن أن تناسب نظام حيـاته ككل أكثر من تلك الأفـعال التى تساعـده فى تنمية المعـرفة أو الفضـيلة. وقد تكون الحال مختلفة مع شخص آخر.

والسؤال الذى يطرح نفـسه الآن هو : هل يمكن أن يكون هناك نظام مـثالى من بين هذه الأنظمـة المختلفـة للحيـاة ـ تتحـقق عن طريقه الذات المثـالية..؟ قـد يكون واضحا أن هـذه الطرق المختلفة للحيـاة ليست كلها على مسـتوى واحد مهـما يكن المعيـار الخلقى الذى نستخدمـه : فإذا كنا نعتـقد أن النظام (أ) أعلى من النظام(ب) ، وأن (ب) أعلى من(جـ) فلا بد أن يكون هناك معيار من الكمال هو الذى نقارن على أساسه بين هذه النظم ونقيمها به.. ولست أريد أن أدخل فـى تفصيلات فرعية حول وجهـات النظر المختلفة عن المعـيار الأخلاقى.لـكنى سأقول أن المعـيار الخلقى الذى آخذ به واعتبره صادقاهو الآتى: «أن الذات الحق هى التى يمكن أن توصف حقا بأنها ذات عـاقلة، أنها ذلك الـعالم الذى نشـغله فى أعـمق لحظات حيـاتنا حكمـة وروية وبصيرة..» [2]

---

(١) ح. س. ماكنزي :«المجمل في الأخلاق» الطبعة الثالثة ص ٤٨ ـ ٤٩ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٥٧ .

ومعقولية النسق (أو النظام) الذى يسير عليه السلوك لابد أن تدوم دوام قوانين المنطق، وإذاما سار الفاعل وفقا لنسق آخر غير النسق العقلى، فإن هذا النسق الجديد لابد أن يكون وجها مؤقتا للذات، إذ يمكن أن تستبدل بالنظام العقلى أى نظام آخر فى اللحظة التى يغير فيها الفاعل وجهه نظره. وحين نقول أن فعلا من الأفعال أو أن النسق كله ليس إلا نسقا مؤقتا، فإن ذلك يدل على أن هذا النسق ليس هو الكل المتكامل المثالى الذى ينبغى أن يتفق معه الأفعال الإرادية ، وقد لايكون فى وسع المرء أن يسلك باستمرار سلوكا عقليا طوال حياته، ومع ذلك يظل الاتساق العقلى هو المقياس .وكلما اقترب هذا السلوك من هذا المقياس ارتفع من وجهة النظر الأخلاقية، لأن الفاعل حين يسلك سلوكا عقليا يعبر عن طبيعته الحقيقية لأن احترام المرء لطبيعته هو السبب أو المبرر، وإذا كان من المشروع أن نسأل لماذا ينبغى علينا أن نطيع الله أو الدولة، فإنه لامعنى لسؤالنا عن السبب الذى من أجله يجب أن نحقق طبيعتنا.

١٦ـ على الرغم ـ إذن ـ من تعدد الأنظمة المختلفة للحياة، فإن هناك نظاما مثاليا يمكن أن يتحقق عن طريق الذات المثالية (وهى الذات العاقلة) ، فالأخلاق تعنى السلوك تحت سيطرة العقل، والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الحق. وليس معنى ذلك أن كل فعل إرادى لابد أن يكون فعلا أخلاقيا، لأن الفعل الإرادى ليس ألا تحققا لذات الفاعل فحسب. لكن هناك بالطبع فارقا كبيرا بين الفاعل الذى يحقق ذاته فقط، وبين الفاعل الذى يحقق ذاته المثالية. والمقصود بالذات التالية هنا هو الذات العاملة، فكلما سار المرء فى أفعاله وفقا للعقل، سمامن الناحية الأخلاقية. لكن المرء يستطيع أن يسلك سلوكا إراديا حتى ولو كان هذا السلوك منافيا لمطالب العقل (وبالتالى منافيا لمبادىء الأخلاق) ، وهو فى هذه الحالة إنما يعبر عن نفسه لحظة حدوث الفعل، لكنه لايعبر عن ذاته العليا. والتغير الذى يحدثه سلوك ذلك الشخص قد يكون تغيرا إلى أسوأ لا إلى أحسن ، ولكنه يظل ـ مع ذلك ـ فعلا من أفعال الإرادة.

١٧ـ والتباين بين الحالة الراهنة، وبين فكرتى عن التغير قد تختلف فى درجتها اختلافا عظيما، فقد تتسع الهوة بينهما وقد تضيق، لكنه كلما اتسعت قوى الصراع واشتد، وصعب المجهود الذى نحتفظ به بفكرة التغير فى الانتباه حتى يتحقق التغير المطلوب. والصعوبة هنا سيكولوجية لافيزيقية :«من السهل ـ فيزيقيا ـ أن تتحاشى معركة أو أن تبدأها على حد سواء، كما أنه من السهل أن تحتفظ بالمال أو تبعثره على ملذاتك الخاصة. ومن السهل أيضاً أن تطرق باب امرأة أو أن تبتعد عنها ـ جميع هذه الأمور يسهل القيام بها على حد سواء، لكن الصعوبة عقلية فهى تكمن فى الاحتفاظ بفكرة السلوك الأكثر حكمة لتظل فى ذهننا باستمرار..» ويبدو أن اتساع الهوة بين فكرة التغير ـ لو جاءت مطابقة للعقل ـ وبين الموجود الفعلى القائم لو كان هذا الوجود يشبع ميلنا الطبيعى ، هذا الاتساع ـ فيما أعتقد ـ يزيد السلوك من الناحية الأخلاقية سموا، ولهذا فقد تظهر هنا مشكلة أخلاقية هى : إذا كان صحيحا أنه كلما قوى الجهد الذى نحتفظ به بفكرة الواجب العقلى فى الانتباه ضد ميلنا الطبيعى ـ ارتفع السلوك من الناحية الأخلاقية :ألا ينتج من ذلك أن الشخص الذى تحول الواجب عنده إلى مجرد عادة ـ وهو بذلك يلغى مقاومة الرغبة ـ لايسلك فى هذه الحالة سلوكا أخلاقيا لأن الصراع بين الواجب والهوى قد اختفى أو قلت حدّته..؟» : حين يقال أن فعل الواجب لابد أن يتضمن بالضرورة مقاومة للرغبة فإننا نصل بذلك إلى هذه المفارقة وهى : أن تكون عادة خيرة، طالما أنه سيؤدى إلى تقليل من مقاومة الرغبة شيئاً فشيئا ـ سوف يعنى أنه كلما ازداد نمو هذه العادة ،قل احساسنا بالواجب . وبالتالى فإن تكوين عادة خيرة يؤدى بالشخص إلى سلوك أقل خيرية، ويجعل هذا الشخص ـ من ثم ـ أقل خيرية» [١] . ولهذا ـ فقد يقال كما قال «روس» ـ أن الفعل لايقل فى خيريته كلما أصبح سهلا عن طريق العادة:«لأن الخيرية لاتقاس بشدة الصراع وإنما بقوة التكريس للواجب، فكلما كانت الدوافع التى تعارض فعل الخير قوية كنا على يقين من أن الاحساس بالواجب لابد أن يكون

---

(١) و . روس «الصواب والخير » The Right and the Good ص ١٥٩ .

قويـا، لكنه قد يكون قـويا أيضاً حـتى حين تكون الـدوافع المعارضـة ضيـقة أو غـير موجودة..»(١).

ويمكن أن نوضح ما يعنيه «روس» بقولنا: أن الجيش القـوى تيظل قويا صادفته مقاومة أم لم تصادفه، فالمقاومة ـ أن وجدت ـ لا تخدم إلا فى إظهار مدى قوته، لكنا إذا تساءلنا هل يستحق الجيش الثناء سواء برهن علىّ قوته فى لهيب المعركة أم لا..؟ فأنا أميل إلى رأى مخالف، إذ يصعب على جدا أن أفهم كيف يمكن أن تظل القيمة الأخلاقية باقية كما هى سواء كانت المقاومة ضعيفة أم قوية . وإذا سلمنا بأن السلوك الخير يظل خيرا، فهل تظل القيمة الأخلاقية التى تعزى إلى هذا السلوك فى الظروف المختـلفة هى هى ..؟ هل نبـدى نفس الأعجـاب للرجل الفاضل الذى يعـيش وسط اغراءات الغواية، ولكنه مع ذلك يسلك سلوكـا فاضلا، والرجل الذى يسلك سلوكا فاضلا دون أن تكون حوله غواية ولا اغراء يشدانه إلى الاتجاه الخاطىء..؟

فى اعتـقادى أنه كلمـا أصبح الفـعل الأخلاقى سـهلا عن طريق العـادة، ظلت سلامـته الأخلاقيـة تامة غيـر منقوصة، لكن قـيمتـه الأخلاقية تتـناقص بالتدريج مع تناقص الجهد المطلوب، أعنى فى الحالات التى نحكم فيها على هذا الفعل بأنه أصبح سلوكا مـعتادا. لكن لماذا ينبـغى علينا أن نفعل ذلك..؟ لأننا نعتـبر سلوكا خـيرا بناء على الجـهد الأخـلاقى الذى يبـذل فى هذا السلوك قبل أن يـتحـول إلى عادة سـهلة ميسورة، فإذا ما تكرر نفس هذا السلوك الخير فى نفس الظروف فليس ثمة ما يدعونا إلى أن نعكس حكمنا الأخلاقى.

ومن هنا كان الفعل الأخلاقى ـ فيما أعـتقد ـ أشبه مايكون بالانتاج الفنى، أعنى أنه لون من الخُلق الحـقـيـقى الأصيل يُـعزى فى هذه الحـالة الى الأفـعـال الأولى فى السـلسلة ، بينما لاتكون الأفـعال التالية سوى «تقليد» أو مـحاكاة . وأنه لمن الخطأ أن نعزو خصـائص واحدة لجميع أفعـال الفرد المتشابهة، على اعـتبارت أنها جميـعا لها

(١) نفس المرجع ، ص ١٥٩ .

بالضرورة هوية واحدة،فى حين أنهـا فى الواقع لاتتشـابه إلا من حيث نتـائجهـا فحسب، أما النشاط الذى يبذل فيها فهو مختلف أتم الاختلاف ـ صحيح أن الافعال التالية لـها نفس شكل الفعل الأول لكنها تنقصها الماهية التى تجعلها فعلا أخلاقيا حقيقا أعنى بنقصها: ذلك الجهد الذى يبقى المثل الأعلى فى الانتباه ويطرد الرغبة. ومقارنة الرجل الفاضل الذى تقل خيرية سلوكه شيئاً فشيئا كلما أصبح هذا السلوك سلوكا معتادا ـ لاتصبح بعد ذلك مفارقة .ولقد ظهرت هذه المفارقة أمام «روس» لأنه عالج جميع الأفعال فى سلسلة الفعل الذى يتكرر معالجة واحدة، فى حين أننا ينبغى أن ننظر إلى كل فعل كشىء عينى يدرس ويحكم عليه بذاته. وخيرية الرجل الفاضل لاتقل ولا تنقص إذا حكمنا عليه بأنه خير وفاضل بناء على أفعاله الأولى أعنى تلك الأفعال التى كان فيها جهد وصراع.

١٨ـ إذا نظرنا إلى الإرادة على أنهـا تحقق لفكرة الوجود المتغير ـ داخليا أو خارجيا ـ وهى الفكرة التى يحقق الفاعل من خلالها ذاته المثالية، يعبر بالتالى عن هذه الذات ـ أقول أننا إذا نظرنا إلى الإرادة على هذا النحو لاتتضح لنا فى الحال الفرق بين الإرادة والفكر. ففى الإرادة لابد أن تخرج الفكرة من حدودها العقلية بحيث تتحقق فى الوجود، بينما نجد أن الفكرة من حدودها العقلية بحيث تتحقق فى الوجود، بينما نجد أن الفكر ـ على الرغم من أنه يطور نفسه فى سلسلة ـ فإنه مع ذلك قد لا يتحقق. ومن ناحية أخرى نجد أن الفكرة فى حالة الإرادة لابد أن تحتوى على توقع للنتيجة، بينما نجد فى حالة الفكر أن النتيجة ليست متوقعة،وإذا أردنا أن أن نضرب مثلاً على ذلك، فلنأخذ «جمهورية أفلاطون» لنجد أنها فكرة وليست إرادة ، صحيح أن الفكرة فيها تتطور لكنها لا تتحقق ، وحتى لو أنها تحققت عن طريق شخص ما أو عن طريق «أفلاطون» نفسه لما كانت أرادة أيضاً، لأنها لاتكون إرادة إلا إذا تحققت الفكرة وجاء تحققها هذا من داخل مضمونها نفسه بحيث تحقق وجودها الخاص.

وفضلا عن ذلك فإن الفكرة المنتبه إليها فى حالة الإرادة لا بد أن تكون فكرة

تغير ينصب على الوجود ، بينما الفكرة فى حالة التفكير قد تتكون انعكاسا للوجود كما هو بالفعل أو كما ينبغى أن يكون. و«الحقيقة» هى الفهم العقلى لنظام الكون بينما الفضيلة هى وضع الكون فى نظام عقلى . والإرادة ـ بهذا المعنى ـ تعتمد على الفكر، فالفكر يكون المثل الأعلى والإرادة تحققه.. فلا يمكن أن يكون ثمة فعل من أفعال الإرادة بغير فكرة تسبقه : والأفكار بالطبع لها طبيعة الفكر. والنظرية التى تقول أن المعرفة والإرادة شيء واحد لايمكن أن تفهم الامع بعض التحفظات : فأولا : الإرادة تتضمن المعرفة، لكن المعرفة لاتتضمن الإرادة بالمعنى الذى شرحنا فيه كلمة الإرادة فى هذا الفصل. صحيح أن المعرفة تتضمن أثباتات وكل إثبات فعل ، لكن ليس كل فعل مثلا للإرادة. لقد قلنا أن الفعل هو الأساس فى كل واقعة سيكولوجية لأن الانتباه صورة من صور الفعل، لكن الفعل لايصبح فعلا إراديا إلا إذا اتسم الموقف بالخصائص التى سبق أن ذكرناها. وأى موقف يمكن معرفته معرفة جيدة إذا ما وجد الفكر لا الإرادة. والعبقرية العقلية لاتتناقض مع انحطاط الحياة الأخلاقية، لكن العكس غير صحيح أعنى أن الامتياز الأخلاقى العظيم يتضمن بالضرورة بصيرة عقلية عليا. وكثيرا ما يقال ـ فى معرض الاعتراض على ذلك، أن القديس قد لايكون ممتازا من الناحية العقلية فهو لايحتاج إلى عبقرية عالم الرياضة أو الفيلسوف،لكن ذلك لايبرهن إلا على أن الامتياز العملى فى مجال معين لايتضمن بالضرورة القدرة العقلية اللازمة لمجال آخر. ولسنا نزعم أن الخير العملى أو السمو الخلقى يتضمن القدرة الرياضية، وإنما نقول فحسب أن الفضيلة تتضمن فى كل حالة من الحالات درجة معينة من البصيرة لها طابع المعرفة على الرغم من أنها لاهى نظرية ولا هى علمية، ومالم تكن الفضيلة محصلة هذه البصيرة فسوف تكون أمراً من أمور المصادفة والاتفاق، وسوف يكون من الممكن أن يرتكب الفاعل الشر بدلا من أن يفعل الخير دون أدنى فارق فى موقفه الأخلاقى.

وهناك ثانيا قصور آخر فى النظرية العقلية للإرادة هو أنه حتى إذا كان الارتباط ضرورياً بين المعرفة والإرادة فإن ذلك لايعنى أنهما متحدان فى هوية واحدة: فالنزوع

ليس هو المعرفة على الرغم من أنهما قد يرتبطان برباط لايتغير، والعلاقة بين المعرفة والإرادة هي علاقة التواجد معا، لكنها ليست علاقة الهوية.

وهناك ثالثاً: فارق آخر بين المعرفة والإرادة : فالفاعل - في حالة الإرادة - يوجد نفسه،مع البديل الذي يختاره، بينما نجده لايفعل ذلك في حالة المعرفة. ذلك لأن هناك في حالة الإرادة والمعرفة معا قرارا للاختيار بين بدائل. وأنا أختار في حالة الإرادة خطا معينا للفعل وأستبعد الآخر، وأنا في حالة المعرفة . ذلك لأن هناك في حالة الإرادة والمعرفة معا قرارا للاختيار بين بدائل.أنا أختار في حالة الاإدارة خطا معينا للفعل وأستبعد الآخر، وأنا في حالة المعرفة أما أن أثبت أو أنفي اتصاف موضوعي ما بصفات معينة. لكنني في حالة الإرادة أختار (أ) وأستبعد (ب) لأنني أوجد نفسي مع أحدهما وأستبعد الآخر ،ذلك لأنني أجد أن (أ) تعبر عن شخصيتي في لحظة السلوك أفضل من (ب). يقول ريبو Ribot :«إننا إذن نتفق تماما مع أولئك الذين ينكرون تفسير الإرادة بسيطرة دافع من الدوافع فحسب.. فهذا الدافع لاتكون له فاعلية الا حين نختاره ، أعني حين يصبح جزءا متكاملا مع المجموع الكلي للحالات التي تتألف منها الذات في لحظة في اللحظات .. بحيث يكون معها شيئا واحدا»[1].

ومن ناحية أخرى فأنني حين أصدر حكما على قضية من القضايا أظل محايدا لكل من البديلين،و لأن أحدهما لايعبر عن شخصيتي الفردية أكثرمن الآخر، فالحقيقة هي وحدها التي تفرض نفسها علي في هذه الحالة بحيث لايكون لي دخل حقيقي في الموضوع: قل لي ما هي الأفعال الإرادية التي حققتها طوال حياتك، وأنا أستطيع - يقينا - أن أقول لك أي نمط من الناس أنت. لكنك لون ذكرت لي ما أصدرته من أحكام طوال حياتك لكان من الصعب علي أن أغوص في شخصيتك

(١) « أمراض الإرادة Les Maladies de Volonté ص٣٢ - اقتبسه أ. ف. شاند A. E Shand في مقاله تفي مجلة «مليند Mind» عدد ١٦ ص ٤٥٦ - ٤٥٧.

لكى أكشف عن الجوانب الخبيثة منها. ومن هنا فإن حياة القديس تكشف عن الفرد أكثر مما تكشف عنه نظريات عالم الرياضة. ففى استطاعتك أن تعرف من خلال دراستكت لنسق رياضى إلى أى حد أصاب عالم الرياضة أو أخطأ فى هذا النسق، لكنك لن تستطيع أبدا أن تعرف هل كان خيرا أم شرا.

الإرادة هى إذن الانتباه الى فكرة التغير حتى يظهر التغير المطلوب فعلا إلى الوجود بنشاط الفاعل المتنبه إلى الفكرة، وبشرط أن يشعر الفاعل أن ذاته قد تحققت فى هذا الفعل:لكن ما الذى يجعل الفرد ينتبه إلى هذه الفكرة..؟ لقد بينا فى الفصل السابق أن الفاعل السيكوفزيقى يكون نشطا إيجابيا فى حالة الانتباه وهو حين يأخذ بهذه الفكرة أو تلك أنما ينتقى ويختار، وهذا الاختيار تحدده طبيعته الخاصة.والتمسنا فى الخبرة تأييدالهذه النظرية، وسوف نقدم فى الفصول الثلاثة القادمة مزيدا من الدعم والتأييد ، ونحاول أن نبين أن النظرية المعارضة ـ وأعنى بها المذهب الجبرى ـ لاتقوم على أساس متين.

***

الفصل الرابع

المذهب الجبرى:

« التحدد »

الفصل الرابع

١ ـ "المذهب الجبرى"

"التحدد"

(١) ـ ثلاثة معان للجبرية: (أ) ـ من المستحيل على أى شيء أن يكون خلاف ماهو عليه . (ب) ـ مبدأ السببية هوالمبدأ السائد . (جـ) ـ كل شيء يمكن التنبؤ به إذا ما توافرت معطيات معينة .. (٢) ـ النظرية التى تقول أنه من المستحيل على الشيء أن يكون خلاف ماهو عليه. (٣) ـ تفسيران لهذه النظرية : (أ) رأى ليبنتز . (ب) ـ رأى اسبنوزا. (٤) ـ مناقشة التفسير الأول . (٥) ـ مناقشة التفسير الثانى : هذا التفسير يتضمن مغالطة منطقية.



١ـ يذهب دعاة الجبرية إلى أنها تعنى ثلاثة معان مختلفة وإن كان كل منها يعتمد على الآخر اعتماداً كبيراً. فهى تعنى (أ) ـ أنه من المستحيل على الشيء أن يكون خلاف ماهو عليه . (ب) ـ أن مبدأ السببية هوالمبدأ السائد فى الطبيعة. (جـ) ـ أن كل شيء يمكن التنبوء به إذا توافرت معطيات معينة.وسوف أحاول فى هذا الفصل ـ وفى الفصلين القادمين ـ أن أقدم عرضا نقدياً لهذه المزاعم الثلاثة، وهو عرض سوف ينتهى بنا إلى القول بأن المذهب الجبرى ـ فيما يتعلق بهذه المزاعم الثلاثة ـ يقوم على غير أساس.

٢ـ ولكى نشرح المعنى الأول للمذهب الجبري وهو المعنى الذى يقول أنه من المستحيل على الشيء أن يكون خلاف ما هو عليه، يجمل بنا أن نقدم تعريفا للجبرية أعتقد أن دعاتها يقولون به:

أفرض أن(ج) ترمز إلى الجوهر، و(ص) ترمز إلى (الصفة) و(ل) ترمز إلى أية لحظة من اللحظات. هناك في هذه الحالة ثلاثة بدائل ممكنة تطرد بعضها بعضا بالنسبة لوضع الجوهر (ج) والصفة (ص) واللحظة (ل) بعضها مع بعض. وهذه البدائل هي: أ ـ أن (ج) ليس لها (ص) في (ل) (معناها أن هذا الجوهر ليس له هذه الصفة المعينة في تلك اللحظة المحددة). ب ـ أن (ج) لها (ص) في (ل) .(أي أن الجوهر له هذه الصفة في هذه اللحظة) حـ ـ أن (ج) فيما يتعلق بعلاقته بـ (ص) يتغير في (ل) . تلك هي الحالات المنطقية الثلاث الوحيدة الممكنة بالنسبة للجوهر(ج) من حيث علاقته بالصفة (ص) في اللحظة المعينة (ل) .ومن الضروري ـ منطقياً ـ أن يوجد واحد فحسب من هذه البدائل الثلاث، لأنه من المستحيل منطقياً أن يوجد أكثر من بديل واحد في وقت واحد. وسوف أشير إلي هذه البدائل الثلاث بالرموز الآتية على التوالى : أ،ب،حـ.

وعلى ذلك فإنه يمكن تعريف الجبرية على النحو التالى :الجبرية اسم يطلق على النظرية التى تقول أنه لو كان الجوهر (ج) هومن حيث الواقع فى الحالة (ل) فيما يتعلق بالصفة (ص) فى اللحظة (ل)، فإن الافتراض المركب الذى يقول أن كل شيء آخر في العالم لابد أن يكون بالضبط كما كان فى الواقع،على حين أن الجوهر (ج) لابد ـ بدلا من أن يقع كما وقع ـ أن يكون فى إحدى الحالتين البديلتين الأخريين(أ) أو (حـ) فيها يتعلق بالصفة (ص) ـ أقول : أن هذا الافتراض المركب افتراض مستحيل[1].

(٣) ـ هناك موقفان يمكن للفيلسوف الجبرى أن يأخذ بأحدهما فيما يتعلق بالتعريف السابق: (أ) ـ كما لاحظ دكتور «برود C.D. Broad» :«أن الفيلسوف الجبرى ليس بحاجة إلي أن يقرر ـ وهو بصفة عامة لايفعل ذلك ـ لاضرورة ولا استحالة كل من الفقرتين المنفصلتين اللتين يتألف منهما هذا الافتراض المركب، فهو

(١) أنظر ش. د. برود:«مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمى» محاضر الجمعية الأرسطية،المجلد العاشر ص ١٣٦ .

لايقول: لابد لكل شيء آخر في العالم حتى اللحظة (ل) أن يكون بالضبط كما كان عليه في الواقع. وهو لايقول: أنه من المستحيل للجوهر (ج) أن يكون في حالة مختلفة بالنظر إلى الصفة (ص) في اللحظة (ل) ـ أعني حالة مختلفة عن الحالة التي كان عليها بالفعل في تلك اللحظة . لكن ما يقوله هوأن التركيبة المؤلفة من كون بقية أجزاء العالم لابد أن تظل كما هي في الواقع حتي هذه اللحظة مع امكان أن تختلف حالة الجوهر (ج) بالنظر إلى الصفة (ص) في اللحظة ـ تركيبة مستحيلة.فكل فقرة على حدة في هذا المركب لايقول الجبرى عنها أنها ضرورية أو مستحيلة، لكنه يعلن أن الجمع بينهما مستحيل.. [١].

وهذا الموقف يذكرنا برأى «ليبنتز» فيما يتعلق بالإمكان المطلق والتوافق في الإمكان [٢]..Compossible عند حديثه عن الحقائق الحادثة أو العارضة في مقابل الحقائق الضرورية. فالحادث أو الحقيقة العارضة ـ وضدها كلاهما ممكن: فالقضية التي تعارض الحقيقة التي تقول «إني جالس ها هنا في هذه اللحظة» ـ قضية ممكنة لأنهالاتناقض نفسها تناقضاً مباشراً. وبالتالي فإن حقيقة الأشياء العارضة لاتقوم على مجرد إمكانها، ذلك لأنها ليست ـ دون أضدادها ـ حقيقة أو واقعة بفضل ماهيتها ذاتها أوفكرتها، بل أن سببها الكافي يكمن فيما يجاوز ذاتها، إذ يكمن في علاقتها بغيرها من الأشياء . فالحقائق العارضة في ذاتها ـ وكذلك أضدادها ـ كلاهما ممكن على حد سواء. لكننا إذا نظرنا إليها في علاقتها بغيرها من الأشياء وجدنا أن الحقيقة المعينة قد تكون ممكنة وهي قائمة وحدها .حتى إذا ما نظرنا إلى الأشياء المتعلقة بها وجدناها قد أصبحت مستحيلة الحدوث في تلك المجموعة المرتبطة بها، فمثلاً لو نظرنا إلى الحقيقة القائلة «بأني جالس هنا في هذه اللحظة» لا في حد ذاتها، بل في علاقتها بعدد غير معين من الحقائق الأخرى مثل : عاداتي،

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٧ .

(٢) المقصود بهذا المصطلح عند ليبنتز هوأن يكون الشيء ممكناً لاوهو في عزلة مجردة عن سواه،بل هو الممكن في صحبة من ممكنات أخرى، ولهذا فهو ممكن بالاتفاق أو بالمشاركة مع آخر. (المترجم).

خلقي، عملي، هذه الساعة من النهار..إلخ فسوف نجد أن الحقيقة وحدها هي الممكنة،وأن ضدها في هذا السياق مستحيل . فعلي الرغم من أن أضداد الحقائق العارضة ليست متناقضة ذاتيا، فإنها تناقض النسق بصفة عامة.. أعني أنها تناقض المجموعة المرتبطة بها، فكل منها ممكن الحدوث، لكنها ليست ممكنة في اتصالها، فهي إذا ما ارتبطت ناقض بعضها بعضا. أو بعبارة ليبنتز: «أن الحادثة العارضة المعينة قد تكون ممكنة في حد ذاتها، لكنها لاتكون ممكنة إذا وضعت في سياق معلوم من حادثات أخري تكونلها سياق حدوثها وبالتالي فإن معية الإمكان Compossibility أو الإطراد مع نسق الأشياء الفعلي، هو المقياس الصحيح للحقيقة، هو السبب الكافي. فكل شيء ممكن له ما هية أو معنى،لكن نحفظ ما هو ممكن بالتوافق مع غيره Compossible هو الذي يتحقق بالوجود ..» (١).

(ب) لكن ليس كل الجبريين من هذا الطراز:إذ يعتقد فريق منهم أن الافتراض نفسه القائل بأن الجوهر يمكن أن يكون في حالة مختلفة عن تلك الحالة التي كان عليها من قبل ـ لابد أن يكون هو نفسه افتراضا مستحيلا وبناء على رأي هذا الفريق فإن الجوهر الذي يكون في حالة مختلفة في لحظة معينة عن الحالة التي كان عليها (ج) في (ل) فإن هذا الجوهر لابد بالضرورة أن يكون جوهرا مختلفا عن (ج).

ولابد أن يذهب دعاة هذا الرأي أيضاً إلى القول بأن جميع العلاقات بين الأشياء علاقات داخلية، أعني أن العلاقة بين جوهر ما وجوهر آخر إنما تقوم في طبيعة الجوهر نفسه (٢)، وبالتالي فإذا ما عرفت جوهرا من الجواهر معرفة دقيقة وشاملة ، فإنك سوف تعرف ـ قطعاً ـ الكون كله، طالما أن معرفة الجوهر الأول

---

(١) المونادولوجي ترجمة ك . لاتا ـ الطبعة الثانية ص ٦٤

(٢) ليس هذا هو المعنى الوحيد «للعلاقات الداخلية» قارن أ. س. يوونج. «المذهب المثالي: دراسة نقدية»،الفصل الرابع تجد أن المؤلف في الفقرة الأولى يذكر عشرة معان مختلفة «للعلاقات الداخلية».

(٣) يواقيم:«طبيعة الحقيقة» ص١١ .وقد يفترض أن العلاقة لاتضفي صفة على حدودها،فبرادلي يقول: في حجته التي يعارض بها حقيقة العلاقات وواقعتها: أن العلاقة لابد أن تعالج أما على أنها صفة أو حدا ثالثا: فلو كانت صفة فسوف تصف الحدود لكنها لن تربط بينها، ولو كانت حدا ثالثا فسوف تحتاج إلى علاقة جديدة لتربط بينها وبين كل حد آخر.. وهكذا إلى مالا نهاية.

تتضمن معرفة العلاقات، كذلك معرفة الحدود التى تربط بينها هذه العلاقات على حد سواء. وماذا عساها أن تعنى تلك المعرفة، إن لم تكن تعني معرفة الكون كله..؟ ولما كان من المستحيل ـ في رأى هذا الفريق ـ أن توجد حدود تقوم بذاتها مستقلة عن العلاقات التى ترتبط بها، وطالما أن «.. كل علاقة.. تكيف حدودها بكيف ما .. وهذه العلاقة صفة لهذه الحدود..» [٣]. أقول لما كان ذلك كذلك : فإنه لايمكن أن نتصور حدا من الحدود متصفا بصفات مختلفة فى لحظة بعينها ـ أي فى نفس اللحظة ـ لأن ذلك لابد أن يعنى كونا مختلفا أتم الاختلاف ..«أن أولئك الذين يقولون ان جميع العلاقات داخلية. يقولون فى بعض الأحيان. لو أن (ص) كانت تمثل خاصية علائقية وأن (أ) يمثل حدا له تلك الخاصية، فسوف يكون صحيحا باستمرار أن (أ) لايمكن أن تكون (أ) لو أنها فقدت (ص) . وفى ظنى أن تلك طريقة مصطنعة للقول أن كل شيء يمكن أن يكون حقيقيا إذا ما تضمن القضية المتناقضة ذاتيا وهي أنه إذا كان (أ) الخاصية (ص) فإنه لايمكن أن يكون صحيحاً أن (أ) ليست لها الخاصة (ص).لكنها رغم ذلك طريقة طبيعية قليلا أوك ثيرا للتعبير عن قضية يمكن أن تكون صادقة تماما وهي:افرض أن (أ) لها الخاصية (ص)، عندئذ فإن أي شيء ليس له الخاصية (ص) لابد بالضرورة أن يكون شيئا مختلفا عن(أ)»[١].

٤ـ هذان هما التفسيران لرأي الفيلسوف الجبرى الذى يزعم استحالة أن يكون أى شيء خلاف ما هو عليه بينما يظل بقية العالم على ما هو عليه.وسوف أناقش الآن الحجج الممكنة التي يمكن أن تقوم لتأييد هذا الرأى فى صورتيه السابقتين:

(أ) ما الدليل الذى يقدمه الفيلسوف الجبرى الذي يعتقد أن الجمع بين الفقرتين الآتيتين مستحيل برغم أن كلا منهما ممكنة علي حدة وهما: ١ـ أن الجوهر (ج) لابد أن يكون فى حالة مختلفة عماكان عليه بالفعل ٢ـ وأن كل شيء آخر في العالم لابد أن يظل كماكان عليه بالفعل..؟يمكن أن يكون دليله أما قبليا أوتجريبيا . غيرأن الدليل التجريبي مستبعد تماما إذ ليس ثمة دليل من هذا النوع يمكن أن يقوم فى هذه الحالة

---

(١) ج. أ. مور «دراسات فلسفية» (١٩٢٢) ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤ .

.وإلا فأين يمكن أن نجد الدليل التجريبي عـما إذا كان الافتراض القائل بأن (ج) لابد أن يكون في حالة مـختلفة عن الحالة التى كان عـليها بالفعل يتناقض مع افـتراضات أخرى .. ؟ واضح أنه لاشيء يمكن أن يوجد داخل نطاق التجربة يؤيد هذه الدعوى.

والدليل القبلى لابد أن يعنى أن القضـية التي يقول بها الفيلسوف الجـبرى ـ كما عـرضناها من قـبل ـ صـدقهـا واضح بذاته،وأن القـضـيـة المعـارضة كـذبهـاواضح بذاته.وأود قبل كل شيء أن أذكر القاريء بالمغالطة المشـهورة والشائعة وهى مغالطة اعتبار شيء ما واضحا بذاته فى الوقت الذى يكون فـيه هذا الشيء مجرد زعم يفتقر إلى البرهنة،وهناك مـصدر آخر للخطأ شبيـه بهذا الخطأ،وأعنى به ذلك الموقف الذى تعتبر فيـه قضية الا نتيجة ضرورية لقـضية أخري مفترضة ضـمنا،مع أن هذه القضية المضمرة حين تظهر إلى العلن يمـكن جدا أن نكتشف أنهـا نفسـها ليست ضرورية. وسوف نناقش الآن رأي الفيلسوف الجبري لنرى ماإذا كان رأيه قضية واضحة بذاتها أم أنها نتيجـة ضرورية لقضية أخرى يقال أنها واضـحة بذاتها. وإذا ما اتضح أن رأيه يعتمد على قضـية أخرى، فسوف نرى هل هذه القضية الجـديدة واضحة بذاتها أعنى هل هي بديهية لاتحتاج إلى برهان أم أنها ليست كذلك.

ويمكن أن نوضح رأى الفيلسوف الجبرى على النحو التالى:

إذا كـانت الوقـائع هى (ج) أ ب جـ فإنـه من المستـحـيل أن تكون هذه الوقـائع (ج)[1] أ ب جـ. و(ج) هنا تمثل شيئاً ما فى وقت مـا له صفة ما. أما أ ب جـ فهى تمثل بقيـة العالم في نفس هذه اللحظة. و(ج)[1] تمثل الشيء نفســه مع صفة مخـتلفة. وإذا نظرنا إلى (ج) وحدها وجدنا أنها يمكن أن توجد على النحو الذى تقول هذا الوجهة من النـظر. إذ يمكن أن تـكون ممكنة، لـكنهـا لايمـكن أن تكون ممـكنة بالمشــاركــة Compossibleمع بقية أجزاء العـالم:ولم ..؟ لابد أن تكون الإجابة كما هو واضح أن هناك مجموعة معينة من العلاقات تربط بين (ج) وبين أب جـ بطريقة تجعلها كلها تؤلف كـلا واحدا.وهكذا يتـضح فى الحال أن وجـهـة نظر الفيلسـوف الجـبرى التى

نناقشها تفترض الواحدية كأساس تقـوم عليه، وبالتالي فهذه الوجهة من النظر ليست ضـرورية ضرورة ذاتيـة، لكنهـا نتيجـة ضـرورية لافـتراض آخـر أو لمجـموعـة من الافتراضات.

وفكرة الواحـدية التي تمثل أحد الافـتراضات الـكامنة خلف قضـية الفيـلسوف الجبـري تحتـاج إلى برهان فهي ليـست فكرة واضحـة بذاتها. فليس هناك اتـفاق في الرأي بين الفلاسفة عماإذاكان الكون واحديا أم ثنائياً أم متعدداً ، وهذا الاختلاف في حـد ذاته يشيـر إلي أن كل فـريق يؤيد وجهـة نظره بمجـموعـة من الأدلة في حين أن الحقيقـة البديهية تفرض نفسها على ذهـن الإنسان ولا تحتاج إلى دليل يؤيدها إذ لابد أن تكون واضحة بذاتها.

وبغض النظر عن قبول هذه القضية على أنها واضحة بذاتها ـ أعني القضية التي تقول أنه إذا كانت الوقـائع هي (ح) أب جـ ، لكان من المستحيل أن يـوجد بدلا منها (ح)[1] أ ب جـ ـ أقول بغض النظر عن ذلك كله فـإن «وليم جيمس» يقـول في دفاعه عن الصـدفة : «مـا الذي أعنيـه حين أقول أن اختـيـاري للطريق الذي سـأسلكه في عودتي إلي منزلـي بعد الانتهـاء من هذه المحاضرة أمـر مهم وهو يرجع إلى الصـدفة فـيـمـا يتـعلق بالـلحظة الراهنة..؟ أنه يـعني أنني تذكـرت طـريق دفنتي Divinity Avenue وشارع أكسفورد Oxford Streetلكنى سأختار أحدهما فحسب، سأختار أيا منهما وأترك الآخـر، وأني لأطلب منكم الآن جادا أن تفترضـوا أن هذا الغموض في اختـيـاري للطريق الذي سـأسلكه غـموض حـقيـقي، ثم أن تفـترضـوا بد ذلك الافتراض المستحيل وهو أنني قمت بعمليـة الاختيار مرتين، وأن الاختيار قد وقع في كل مرة علـى شارع مختـلف.. وبعبـارة أخري افـترضوا أنني سـرت أولا في طريق دفينتي ثم افـترضوا أن القـوى المتحكمة في الكون قـد أزالت عشردقـائق من الزمان وأزالت معها كل مـا وقع فيها وأعادتني إلى باب هذه القاعة كـما كنت قبل أن أقوم بعملية الاختـيار،ثم افترضوا بعد ذلك أنني الآن قد اخـترت طريقا آخر ـ وكل شيء آخر ظـل على ما هو عليـه ـ فسلكت شـار اكسـفورد. انكم ـ بوصـفكم مشـاهدين

سلبيين ـ فى استطاعتكم أن تنظروا وتروا عالمين بديلين: أحدهما أسلك فيه طريق دفينتى،والآخر أسير فيه أنا أيضاً خلال شارع اكسفورد.والآن : لو أنكم من دعاة الجبرية فسوف تعتقدون أن أحد هذين العالمين مستحيل منذ الأزل، وتعتقدون أنه مستحيل لما يتضمنه ذاتيا من لامعقولية أو لما فيه من مصادفة أو اتفاق. ولكن إذا نظرتم إلى هذين العالمين من الخارج، فهل فى استطاعتكم القول أيهما هو العالم المستحيل عالم المصادفة والاتفاق،وأيهما العالم المعقول والضروري.؟»[1].

وفضلا عن ذلك فحين يزعم الفيلسوف الجبرى أنه إذا كان الواقع هو:(ج) أ ب جـ فإن وجود (ج)[1] أب جـ مستحيل. بمعني أن (ج) بذاتها ممكنة لكنها ليست ممكنة بالمشاركة Compossible مع أ ب جـ ـ فيبدو أنه يأخذ تعريف الممكن على أنه «ما لايخالف قوانين الطبيعة رغم مخالفته لوقائع الطبيعة» . غير أن هذا التعريف أضيق جدا من أن يستبعد قضايا هى فى آن معا لا تخالف قوانين الطبيعة وهى أيضاً لاتخالف وقائع الطبيعة،وطالما أن كل قضية صادقة تتفق مع قوانين الطبيعة كما تتفق مع وقائع الطبيعة سواء بسواء،فإن كل قضية صادقة ـ فيما يبدو ـ يستبعدها هذا التعريف بوصفها غيرممكنة. ولو أننا عدلنا التعريف بحيث نجعله علي النحو التالى : «تكون(ق) ممكنة حين لا يوجد قانون من قوانين الطبيعة ينتج عنه منطقياً (لا ـ ق)،» وتكون (ق) مستحيلة حين نجد أن قانونا من قوانين الطبيعة ينتج عنه منطقياً (لا ـ ق).. لأصبح واضحا أن القضية التي يقول بها الجبريون وهى أن (ج)[1] أ ب جـ ـ مستحيلة ـ لاتكون صادقة إلا إذا وجدنا قانون من قوانين الطبيعة ينتج عنه منطقياً لا (ج)[1] أ ب جـ، وكل قانون من قوانين الطبيعة هو تعميم (سواء أكان تعميماً دقيقاً أم ترجيحيا) ومن ثم فلا يمكن أن نعتبر (ج)[1] أ ب جـ مستحيلة بسبب أن الوقائع التي كانت موجودة هى (ج) أ ب جـ ـ وذلك لأكثر من سبب : أولا :ـ لأن (ج) أ ب جـ هى مجموعة متعاصرة من الحوادث وليست قانوناً من قوانين الطبيعة.وثانياً : ـ لأن

(١) ولم جيمس :«إرادة الاعتقاد» (١٩٣١) ص ١٥٥ ـ ١٥٦ .

لا مــن(ج) أ ب جـــ و(ج)[1] أ ب جـ يمكن أن يكونـا في آن مـعـا مظهـرين ممكنين مختلفين لقانون واحـد.وثالثا : ـ قد يصح أن تكون (ج) أ ب جـ، و(ج)[1] أ ب جــ ـ على حد سواء تطبيقات لقانونين مـختلفين يعملان مـعا في الطبيعـة، رغم أنهما لا يعمـلان معافى وقـت واحد ولاعلى شيء واحد، وهذا لايعني بـالضرورة استـحالة أحدهـما إذا حدث الآخـر بالفعـل، ذلك لأن ما لم يحـدث يظل مع ذلك ممكنا لأنه لايتناقض مع قوانين الطبيعة:افـرض مثلا أننى وضعت إناء به ماء على النار، أن الماء فى هذه الحالة سـوف يغلى وفقا لقانون مـعين من قوانين الطبيـعة.لكننى إذا لـم أضع هذا الإناء على النار فإن الماء لن يغلى وفقا لقانون آخر من قوانين الطبيعة. والآن:ان القول بأننى وضعت الإناء على النار لايلغى أن الاحتفاظ بالإناء بعيدا عن النار ليس ممكنا، إن ذلـك يظل ممكنا ـ رغـم أنه لم يحــدث ـ، والإمكان هنا يعنـى أنه ـ تبـعــا للتعريف السابق ـ ليس ثمة قانون من قوانين الطبيعة ينتج عنه ـ منطقياً ـ (لا ـ ق).

وحين يقال أن المذهب الجـبرى يعنى أن كل شيء هو على مـا هوعليه فيـبدو أن ثمة خلطا في استخدام الكلمات،وهو خلط بين كلمتي «محتمdetermined» و «معين determinate» فـمن المسلَّم به أن كـل شيء يحـدث هو شيء مـعين determinate لكن هل هذا دليل أيـضاً على أنه مـحـتم determined..؟ أن القول بـأن المستقـبل سوف يكون على نحو ما سـيكون، لايتفق إطلاقا مع التساؤل عما إذا كـان المستقبل محتم منذ الآن، فـهو قد يكون كذلك وقد لايكون، فكل مـا يؤكده هذا القول هو أن حـوادث المسـتقـبل حين تقع فـسـوف يكون لهـا شكل معـين، سوف تكون مـعـينة determinate، وهـذا يختلف عن القـول بأنها محتـومة determined منـذ اللحـظة الراهنة.

٥ـ (ب) ـ وسوف نناقش الآن التـفسيـر الثاني للمذهب الجـبري وهو التفسـير القائل بأن الجبرية تعنى استحـالة أن يكون الشيء خلاف ما هو عليه.ترى الجبريةفي هذه الحالة أنه إذا كان الجوهر (ج) موجودا فى لحظة معينة، فإنه لايمكن فى نفس هذه

اللحظة أن يكون (ج)' بدلامن (ج).والسبب في ذلك هو أنه لايوجد شيء يقوم بذاته مستقلا عن العلاقات التي تربطه بغيره من الأشياء، وإذا كان الشيء يرتبط على هذا النحو بغيره من الأشياء فأن أية لحظة من اللحظات يقابلها حالة معينة للأشياء، وبالتالي فلو تغير (ج) وأصبح (ج)' فلا بد أن يؤدي ذلك إلى وضع مخالف تماما للعلاقات بالأشياء الأخرى. ومن ثم فلا بد أن يكون العالم على نحو مخالف لما هو عليه. ويقال أن «العلاقة الخارجية الخالصة هى فى نهاية الأمر علاقة مستحيلة ولا معنى لها» [1] لأنه «.. لو كان كل من أ و ب حقا موجودا بسيطا تماما ومستقلا عن الآخر، فمن اللغو عندئذ أن تقول إنهما يرتبطان كذلك ارتباطا حقيقيا» [2]وإذا كانت العلاقات داخلية فى طبيعة الحدود التى يرتبط بعضها ببعض، وإن كل حد من هذه الحدود لايمكن أن يكون بذاته خاليا من علاقات معينة تربطه بغيره من الأشياء، فإن ذلك يعنى ـ إذاما افترضنا أن الحد (أ) له خاصية علائقية هى (ب) فى لحظة معينة ـ أقول أن ذلك يعنى أن كل شيء ليس له الخاصية (ب) لابد بالضرورة أن يكون مختلفاً عن (أ). ومعنى ذلك أن الحدين المرتبطين بعلاقة نوعية خاصة لا يمكن لهما ما أن يكونا علي نحو ما هما عليه بدون هذه العلاقة الفرعية الخاصة. وعلى كل حال فإن ذلك لايصدق ـ فيما يبدو ـ الاعلي العلاقات الكمية، وعلاقات التشابه والاختلاف والتساوي وما إلي ذلك. فلو أن (س) كانت مساوية لـ(ص) لنتج عن ذلك أنه إذا ما غابت علاقة التساوي فأن س وص لايمكن لهمامعا أن يكونا على نحو ما هما عليه فى الواقع.وقل مثل ذلك عن علاقة التشابه والاختلاف.فلو أن (س) كانت مشابة لـ (ص) لنتج عن ذلك أنه إذا غابت هذه العلاقة فإن (س) و(ص) لايمكن لهما معا أن يكونا على نحو ما هما عليه الآن.

لكن يمكن لكل حد منهما ـ وحده وبدون الآخر ـ أن يوجد كما هو غياب

(١) هارولد هـ. يواقيم :«طبيعة الحقيقة» (١٩٠٦) ص ١١ .

(٢) نفس المرجع ص ١٢ .

العلاقة التى تربطه بالحد الآخر ـ فلو كانت (س) مساوية لـ (ص)، فأننا نقول فى هذه الحالة أن س ترتبط مع ص بعلاقة التساوي، لكن لا ينتج من ذلك أن (س) لابد أن تظل على نفس هذه العلاقة إذا ما تغيرت (ص) عن وضعها الحالي.

وعلي ذلك فأننا يمكن أن نتفق على ما يأتى:

إذا افترضنا أن الحد (أ) له خاصية علائقية محددة مع الحد(ب) فى لحظة معينة، فإن معنى ذلك أن أى شيء ليس له هذه الخاصية المعينة لا بد بالضرورة أن يكون شيئا مختلفا عن (أ) ،ولكى يتضح معنى هذه القضية فأننا سوف نصوغها فى صورة القياس الآتى:

(أ) لها خاصية علائقية ب في ل.

(جـ) ليس لها الخاصية العلائقية ب في ل [1].

∴ جـ ليست أ.

لكن لا بد أن نحتاط لمغالطة من المحتمل جدا أن تقع فى هذا السياق، فالقول بأن (حـ) ليست في هوية واحدة مع (أ) أو ليست هى(أ)، إنما ينتج بالضرورة من المقدمتين معا المقدمة (١) التي تقول أن ألها خاصية علائقية ب في ل،والمقدمة (٢) التي تقول أن حـ ليس لها هذه الخاصية العلائقية نفسها في ل وعلى ذلك فمن الخطأ تماما أن نستنتج مثل هذه النتيجة من المقدمة الثانية وحدها.ذلك لأن النتيجة:هى أن حـ التى ليست لها الخاصية العلائقية (ب) فى (ل) (وهى الحالة التي تتميز بها أ) لابد بالضرورة أن تكون مختلفة عن (أ) التي لها مثل هذه الخاصية. والسبب ببساطة أن (أ) لها بالفعل هذه الخاصية و(حـ) ليس لها هذه الخاصية . كنا لا نستطيع أن نستنتج من مجرد القول بأن شيئاً ما ليس له علاقة نوعية فى لحظة ما ـ لا نستطيع أن تستنتج أن هذا الشيء لا بد أن يكون مختلفاً عن (أ).وعلى كل حال فإنه يمكن تطبيق مثل هذه الحجة على الكائنات التى لها ديمومة والتى يمكن أن تتصور معها زن شيئا ما أو

---

(١) حرف ل هنا يشير إلى اللحظة ، فالمقصود هو أن الشيء (أ) له الخاصية الفلانية في هذه اللحظة المعينة، وجـ ليس لها نفس هذه الخاصية فى نفس اللحظة (المترجم).

آخر يمكن أن يحدث في وقت معين، لكن لايمكن تطبيقها على الماهيات الخالدة أوالحقائق اللازمانية، ونحن هنا معنيون بصفة خاصة بالفاعل الذى له ديمومة.أنما نناضل من أجله هو أنه ليس صحيحا أنه إذا كان هناك فاعل معين ليس له خاصية علائقية نوعية معينة كانت له بالفعل،فإنه لابد بالضرورة أن يختلف عن ذلك الفاعل الذي كانه من قبل. فنحن نذهب إلي أن الفاعل يمكن أن يرتبط بعلاقة مختلفة أتم الاختلاف عن العلاقة التى يرتبط بها بالفعل مع شيء آخر، ويظل هو نفسه.

ولقد ناقش جورج مور G.E. Moore[1] بافاضة تامة المغالطة المنطقية فى الزعم بأنه إذا ما افترضنا أن الحد(أ) له خاصية علائقية (ب) في لحظة معية، عندئذ فإن أى شيء ليس له الخاصية (ب) لابد بالضرورة أن يكون مختلفا عن (أ) ـ وسوف يكون من المفيد جدا أن نلخص وجهة نظره في هذا السياق.

يجمل بنا قبل أن نناقش هذا الزعم أن نحدد معنى عبارتين هامتين جدا وهما (أ) ـ «لابد بالضرورة أن يكون» و(ب) ـ «مختلف عن أ» . ومعنى عبارة «لابد بالضرورة أن يكون» يمكن أن نشرحه على النحو التالى :

«حين نقول عن زواج من الخواص مثل (ب) و(ك) أن أي حد له الخاصية(ب) فإنه لابد بالضرورة أن يكون له الخاصية (ك) فإن هذا القول يساوي قولنا أنه في كل حالة ـ من القضية القائلة بأن أى حد معين له الخاصية (ب) ـ ينتج أن هذا الحد له الخاصية (ك) . وكلمة ينتج تفهم بمعني يكون فيه من القضية الخاصة بأي حد معين ـ مثل أنه زواية قائمة ـ ينتج أنها زاوية. ومن القضية القائلة بأن الحد أحمر ينتج أن له لونا ما. حين نقول عن الخاصية العلائقية (ب) أنها شكل أو أنها داخلية مع الحد المعين (أ) الذي يملكها،فإن ذلك يعنى أنه من القضية القائلة بأن شيئاً ليس له (ب) ينتج أن هذا الشيء مختلف عن أ. وبعبارة أخرى أنه يعنى أن نقول أن خاصية عدم ملكية (ب)،وخاصية الاختلاف عن(أ) يرتبط كل منهما بالآخر بطريقة خاصة يكون

---

(١) ج. أ مور: «دراسات فلسفية» مقالة «العلاقات الداخلية والخارجية» (١٩٢٢) ص ٢٧٦ ـ ٣٠٩ .

فيها خاصية كون المثلث القائم الزاوية مرتبط بكونه مثلثا.أو أن كون الشيء أحمر مرتبط يكون له لونا» [1] والقول بأن ب«تختلف عن أ» يمكن أن يكون له معنيان مختلفان :«فقد يعني فحسب أن (أ) تختلف عدديا عن (ب)،فهي غير(ب) ،أولا تتحد مع (ب) في هوية واحدة. أو قد يعني أن تلك ليست هي القضية فحسب، لكن أيضاً أن (أ) ترتبط بـ (ب)بطريقة يمكن أن نعبر عنها بقولنا: أن (أ) يختلف اختلافا كيفيا عن (ب) .وأولئك الذين يقولون«أن جميع العلاقات تجعل اختلافا لحدودها» يعنون دائماً ـ فيما أعتقد ـ الاختلافات بالمعنى الثاني لابالمعنى الأول فحسب. أي أنهم يقصدون القول بأنه إذا كانت (ب) خاصية علائقية:لـ(أ) عندئذ فأن غياب (ب) يستلزم لافقط اختلافا عدديا عن(أ)،بل اختلافا كيفيا كذلك» [2] لكن علينا أن نلاحظ أنه إذا كان شيء ما يختلف اختلافا كيفيا عن شيء آخر، فإنه ينتج من ذلك أنه يختلف عنه اختلافا عددياً.

وسوف نرى الآن ما إذا كان صحيحا أنه إذا كانت (ب) خاصية علائقيةو(أ) حد له مثل هذه الخاصية، فإذن (١) ـ أى حد ليس له الخاصية (ب)لابد بالضرورة أن يكون شيئاً آخر ـ يختلف عدديا عن(أ) ـ و(٢) أي حد ليس له الخاصية(ب) لابد بالضرورة أن يكون شيئاً آخر غير (أ).

(١)ـ ولكي نعرف ما إذا كان صحيحا ـ لوأن (أ) لها الخاصية (ب) ـ فإن أى حد عندئذ ـ ليس له الخاصية (ب) لابد أن يكون شيئا آخر غير (أ) : «فلنأخذ مثلا الخاصية العلائقية التي نقرر انتماءها إلى معطى حسى مرئي حين نقول عنه أن معطي حسيا مرئيا آخر بوصفه جانباً مكانيا: التقرير ـ مثلا ـ الذي يتعلق بقطعة ملونة نصفها أحمر ونصفها أصفر:«هذه القطعة كلها تحتوى هذه القطعة («حيث تكون عبارة هذه القطعة» اسم خاص بالنصف الأحمر). أنه لمن الواضح هنا تماما فيما أعتقد أننانستطيع أن نقول ـ بمعنى واضح وصريح تماما ـ أن أى كل Whole لايحتوى على

(١) نفس المرجع ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦ .

تلك القطعة الحمراء لايمكن أن يتحد في هوية واحدة مع الكل الذى نتحدث عنه: وأنه من القضية الجزئية، ينتج أن هذا الحد شيء آخر غير الكل الذى نتحدث عنه ـ رغم أنه ليس من الضروري أن يكون مختلفا عنه اختلافا كيفيا. فهذا الكل المعين لم يكن من الممكن أن يوجد دون أن تكون هذه القطعة الجزئية جزء منه،لكن يبدو أنه لايقل عن ذلك وضوحا ـ لأول وهلة ـ أن هناك خواص علائقية كثيرة لا يصدق عليها ذلك. ولكي نأخذ مثلا فما علينا إلا أن نتدبر علاقة القطعة الحمراء بالقطعة كلا بدلا من أن نتأمل كماحدث من قبل علاقة الكل بها ويبدو من الواضح تماما أن القطعة الحمراء ـ رغم أن الكل ما كان له أن يوجد دون أن تكون القطعة الحمراء جزء من ـ يمكن أن توجد تماما دون أن تكون جزءا من هذا الكل المعين» (١).

٢ـ نصل الآن إلى التساؤل عما إذا كان صحيحاً أنه إذا كان الحد (أ) له الخاصية (ب) فإن أى حد ـ عندئذ ليس له تلك الخاصية لابد بالضرورة أن يكون مختلفا عن (أ) أعنى أن «خاصية عدم امتلاك (ب) وخاصية كونه مختلفا عن (أ) ترتبط كل منهما بالأخرى بطريقة خاصة تكون فيها خاصية كون المثلث قائم الزاوية مرتبطة بخاصية كونه مثلثا. أو خاصية كونه أحمر مرتبطة بخاصية كون ذا لون» ولايمكن أن يكون هناك شك في أنه إذا كانت (أ) لها (ب) فإن أى حد عندئذ ليس له•ب)، لابد أن يكون شيئاً آخر غير (أ) لكن هل ينتج من ذلك أنه إذا كانت (أ) لها (ب) فإن أى حد لم يكن له الخاصية(ب) لابد بالضرورة أن يكون مختلفا عن (أ)..؟يبدوأنه بينما القضية الأولي صادقة فإن القضية الثانية كاذبة، وأن مصدر الخلط بين النصين هو النظر إلى العبارتين: «لابد أن» «ولابد بالضرورة أن يكون» على أن معناهما واحد،في حين أن ما تعبر عنه كلمة «لابد» هنا هو فحسب أن القضية التي تتضمنها تنتج من القضية القائلة بأن (أ) لها (ب) ،ليست هى بذاتها قضية ضرورية . وسوف أشرح لماذا كان من الخطأ أن نعتقد أنه من القضية :«إذا كانت (١) لها (ب) فأى حد

---

(١) نفس المرج ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨ .

ليس له(ب)، لابد أن يكون شيئا آخر غيـر (أ)» تنتج القضية الأخرى «إذا كانت (١) لها (ب) فإن أى حد ليس له الخاصية (ب) لابد بالضرورة أن يكون مختلفا عن (أ)» (١).

ولنبدأ أولا وقبل كل شيء بتحديد بعض الرموز التى سـوف نستخدمها.سوف نعبر- فيما يتعلق بالخاصتين(ب) و(ق) - عن الـقضية القائلة بأن أية قضية تقرر عن شيء معين أن له الخاصية (ب) تستلزم القضية القائلة بأن الشيء الذى نبحثه له أيضاً الخاصية (ق) على النحو التالى:

س ب تستلزم س ق

وسوف نـعبر فى حالة أية قـضيـة عن نقيض (ب) بالرمـز (ب)، وبالتالـى فإن صيغة كـهذه (س ب) تستلزم (س ق) سوف تعنى أن أية قضـية تتكرر على شيء ما أن له الخاصيـة (ب) تستلزم القضيـة - فيما يتعلق بالشيء الـذي تتحدث عنه - أن له (ق).

ومن ناحية أخرى فـيما يتعلق بشيئين (ب) و(أ) فأننا سـوف نعبر عن القول بأن «(ب) تتحد فى هوية واحدة مع(أ)» بالرموز (ب =أ) .وعن القول بأن «(ب) لاتتحد فى هوية واحدة مع (أ)، بالرموز ب =أ.

وبناء علي الرموز السابقة فإن الصيغة الآتية:

س ب تستلزم (س =أ).

سوف تعنى :«كل قضـية تقول عن شيء ما أنه ليس له الخاصـية (ب) تستلزم - فيما يتعلق بهذا الشيء - القول بأنه شيء آخر غير (أ)».

وهذه القضية تساوي منطقياً.

(س=أ) تستلزم (س ب).

وهى تقرأ على النحـو التالى:«أي شيء يتحـد فى هوية واحدة مع (أ) لابد - فى أى عالـم يمكن تصوره - أن يكون له بالضـرورة (ب)».أوبعبارة أخرى: «(أ) لايمكن لها أن توجد فى أى عالم ممكن دون أن يكون لها (ب)».

(١) قارن جورج مور:«دراسات فلسفية» ص ٢٩١ وما بعدها.

وسوف نستخدم كذلك الصيغة ك ★ ق لتعني أنه «من الخطأ أن تقول ك صادقة وق كاذبة» .وبالتالي فإن التعبير الآتي:.

أق ★ أ ر

سوف يعنى أن «من الخطأ أو نقول (أ ق) صادقة و (أ ر) كاذبة فى آن معا» .من ناحية أخرى فإن التعبير الآتي:

س ق ★ س ر

سوف يعنى أنه «إذا كان أى شىء له ق، فإن هذا الشىء بالتالى له (ر)» دون أن نقرر أن الشىء له ق .

والآن دعنا نستعيد من جديدالنقطة موضع الخلاف :فحن نذهب إلى أنه بينما تكون القضية«إذا كانت (أ) لها (ب) (فى الواقع) فأن أى حدعندئذ ليس له (ب)، لابد أن يكونشيئا آخر غير (أ) » ـ قضية صادقة بغير شك والقضية الأخرى «إذا كانت (أ) لها (ب)، فإن أى حد عندئذ ليس له (ب) لابد بالضرورة-أن يكون شيئا آخر غير (أ)» قضية كاذبة. غير أن أولئك الذين يقولون أن جميع العلاقات داخلية بالنسبة للحدود يفترضون أن القضية الثانية تنتج من القضية الأولى. وإذا ما استخدمنا الرموز السابقة فإن القضية الأولى تكتب على هذا النحو:

(١) ـ س ب تستلزم (و $\overline{\text{ب}}$ ★ و $\overline{=\text{س}}$)

وتقرأ على النحو التالى : «لو أن شيئا ما (س) له (ب)، فإن ذلك وحده يستلزم فى هذه الحالة القضية: «أنه من الخطأ فى آن معا القول بأن شيئا آخر (و) وليس له (ب) هى قضية صادقة، وأن (و) ليست متحدة فى هوية واحدة مع (س)» قضية كاذبة.

وإذا ما استخدمنا الرموز مرة أخرى،فإن القضية الثانية تكتب على هذا النحو:

(٢) س ب ★ (و $\overline{\text{ب}}$) يستلزم ($\overline{\text{و =س}}$) =

وتقرأ على النحو التالى : «أنه لمن الخطأ فى آن معا القول بأن شيئاً ما ليس له (ب)»قضية صادقة،وأن غياب(ب) عن (و) يستلزم أن تكون (و) شيئاآخر غير س» قضية كاذبة.

ونحن نذهب إلى القول بأنه فى حين أن القضية رقم (١) صادقة فأن القضية رقم (٢) كاذبة، بينما تعنى نظرية العلاقات الداخلية من ناحية أخرى أن القضية رقم (٢) هى أيضاً قضية صادقة،وأنها تنتج من القضيةرقم (١). غير أن القضية رقم (٢) لايمكن أن تنتج من القضى رقم (١) اللهم إلا من قضية لها صورة.

ق تستلزم {(ك * ر)}.

فهنا تنتج القضية المقابلة لها فى صورة:

ق * (ك تستلزم ر).

«أما القول بأن ذلك خطأ، فمن السهل ـ فيما أعتقد ـ أن تتبينه إذا ما تأملنا القضايا الثلاث الآتية:افرض أن ق =«جميع الكتب الموجودة على هذا الرف زرقاء اللون» و(ك) = «نسختى من (مبادىء الرياضة) هى كتاب موجود على هذا الرف»و(ر) * «نسختى من كتاب مبادىء الرياضة زرقاء اللون».والآن فإن (ق) لاتستلزم مطلقا (ك * ر) .أعنى أنه ينتج تماما من (ب)أن القضية «نسختى من كتاب مبادىء الرياضة ليست زرقاء اللون» لاتصدقان معا من حيث الواقع. لكنه لاينتج من ذلك على الإطلاق أن ق * (ك تستلزم ر) ذلك لأن هذه القضية الأخيرة تعنى أنه«من الخطأ أن القول فى آن معاأن (ق) صادقة وأن (ك تستلزم ر) كاذبة» لأن (ك تستلزم ر) قضية كاذبة تماما من حيث الواقع.ذلك لأنه لاينتج من القضية القائلة بأن «نسختى من كتاب مبادىء الرياضة موجودة على الرف» القضية القائلةأن «نسختى من كتاب مبادىء الرياضة زرقاء اللون» . وببساطة فمن الخطأ القول بأن القضية الثانية من هاتين القضيتين يمكن أن تستنبط من القضيةالأولى وحدها: ومن الخطأ القول بأنها على نفس العلاقة التى عليها القضية الشرطية المتصلة :«كل الكتب الموجودة على هذا الرف زرقاء اللون ونسختى من كتاب مبادىء الرياضة موجودة على هذا الرف» هذه القضية الشرطية المتصلة تستلزم فى الواقع القضية التالية : «نسختىمن كتاب مبادىء الرياضة زرقاء اللون» . لكن القضيةالقائلة بأن «نسختى

من كتاب مبـادىء الرياضة موجودة على هذا الرف» وحدها لا تستلزم يقـينا القضية القائلة بأن نسختي من كتاب مبادىء الرياضة زرقاء اللون». وأنه من الخطأ القول بأن نسختى من كـتاب مبادىء الرياضة يمكن ألا تـكون موجودة على هذا الرف دون أن تكون زرقاء اللون. وبالتالى فإن القول بأن (ك تستلزم ر) قول كاذب ومن ثم فإن «ق ★ (كتسلتزم ر)» يمكن أن تنتج فحسب من «ق تستلزم (ك ★ ر)» إذا كانت ق تنتج من هذه القضية الأخيرة. لكن (ق) يقـينا لاتنتج من هذه القضية : من واقعة أن (ك ★ ر)يمكن اسـتنبـاطهـا من (ق) ولا ينـتج من ذلك على الأقل أن (ق) صـادقـة. ومن الواضح إذن أنه من الخطأ القول بأن أية قضية لها الصورة الآتية:

ق تسلتزم (ك ★ ر) .

تستلزم القضية المقابلة فى صورة :

ق ★ (ك تستلزم ر).

طالما أننا وجدنا قضية جزئية واحـدة من الصورة الأولى لاتستلزم القضية المقابلة من الصورة الثانية» [1].

ويبدو الآن واضحاً أن زعم الفيلسوف الجـبرى بأنه من المستحيل على الشىء أن يكون خـلاف مـا هو عـليـه بالفـعل،زعم لا يمـكن تبـريره بأى مـعنى من المـعنيـين المعروضين فيما سبقفى رقم (أ) و (ب).

★★★

(١) ج. أ. مور «دراسات فلسفية» ص ٥٠٠ .

الفصل الخامس

٢ـ المذهب الجبرى:

«السببية»

الفصل الخامس

أ ـ "المذهب الجبرى"

"السببيّة"

١ـ رأى الفيلسوف الجبرى فى فكرة السببية (٢ـ ١٠) ـ حجج الفيلسوف الجبرى:

٢ـ قوانين الطبيعة لاتلين،والسلوك البشرى ـ فى الغالب ـ يماثل الطبيعة.

٣ـ لوكان هناك لون من اللاحتمية فهو يرجع إلى الجهل.

٤ـ الأفعال الإرادية كما تراها عند الآخرين يمكن تفسيرها.

٥ـ التاريخ ليس حركة عشوائية.

٦ـ نحن نفترض فى حياتنا اليومية اطراد السلوك البشرى.

٧ـ البناء الاجتماعى يفترض مقدما درجة من الأطراد:«الشخصيات» فى الحياة وفى النقد الأدبى يفترض فيها باستمرار الأطراد أو الانتظام قليلاً أو كثيرا.

٨ـ إذا كنتُ أشعر بقدرتى على أن أفعل كما أرغب، فهل أرغب كما أرغب؟

٩ـ أننا لا نرغب فى الشىء لأنه يسرنا، لكنه يسرنا لأننا نرغب فيه.

١٠ ـ حجة مستمدة من المسئولية الأخلاقية ويقال أنها فى صالح المذهب الجبرى.

١١ـ حجج الفيلسوف الجبرى تتلخص فى أربع نقاط :

(أ) السببية تسود الطبيعةوتتحكم فيها.

(ب) الأحداث الذهنية لا تتدخل فى السلسلة السببية.

(جـ) السلوك البشرى مطرد.

(د) حجة مستمدة من المسئولية الخلقية.

١٢ ، ١٣ ـ مناقشة(أ) لمبدأ السببية.

١٢ـ مبدأ السببية ليس الا مُسلّمة.

١٣ـ العلماء يرغبون فى التخلص منه.

١٤ـ التتابع المنظم الذى نلاحظه تجريبيا يحل محل السببية.

١٥ـ تقديم مثل للإرادة لكى نرى ما إذا كان يمكن أن تنطبق عليه فكرة التتابع أو فكرة «العلاقات ذاتها».

١٦ـ التتابع ليس واضحا ولا مفهوما فى حالة الإرادة.

١٧ـ لابد لنا من التعرف على الترابط الغائى ـ تقسيم كانت للسببية إلى سببية ظاهرة وسببية نيومائية.

١٨ـ مناقشة لإمكان تطبيق المعادلات الدالية على الموجودات البشرية. مثل هذه المعادات لاتعمل إلا إذا أمكن رد جميع الحوادث فى حياة الإنسان إلى كميات أو إذا ارتبطت هذه الحوادث بكميات.

١٩ـ أربعة أنواع من المقدار: المقدار التعدادى والمقدار الامتدادى يدرسان كميات، أما المقدار الأختلافى، والمقدار الكثافى، فيدرسان الكيفيات.الكيفيات التى يمكن قياسها فى المقدار الاختلافى يمكن أن ترتبط بكميات، لكن المقادير الكثافية لايمكن أن ترتبط أرتباطا ذا معنى بالأعداد أوالأرقام. وبالتالى فهو لايمكن أن تكون مكونات لمعادلة.

٢٠ـ مناقشة المشكلة من حيث ارتباطها بالاحساسات.

٢١ـ مناقشة المشكلة من حيث ارتباطها بالوجدانات.

٢٢ـ مناقشة المشكلة من حيث ارتباطها بالانتباه النشط.

٢٣ ـ النتيجة هى أن المعادلة الدالية كالمعادلة الآتية:

م ل= د (م ۱ ، ل ۱ ، م ۲ ... م، ل ن ،ل) لايمكن أن تنطبق على الموجودات البشرية.

٢٤ـ مناقشة (ب) القول بأن الحوادث الذهنية لا تتدخل فى السلسلة السببية.

٢٥ـ مناقشة (جـ) القول بأن السلوك البشرى مطرد. الفعل الإرادى فعل فريد فى نوعه unique.

٢٦ـ الشخصية لا يمكن أبدا تحديدها تحديدا مطلقاً. وتحديدها النسبى هو ـ على أية حال ـ من صنع الفاعل

٢٧ـ مناقشة (د) القول بأن الحرية ـ لا الجبرية ـ هى التى تتناقض مع المسئولية الخلقية.

٢٨ـ الأخلاق ليست علاقة اجتماعية فحسب ـ الفرد الحى بمعزل عن المجتمع مسئول امام نفسه.

٢٩ـ الواجب يعمل من أجل ذاته.

٣٠ـ رأى الفيلسوف الجبرى فى كلمتى «ينبغى» و«يستطيع».

١ـ وصلنا الآن إلى الزعم الثانى للفيلسوف الجبرى، وهو القول بسيادة مبدأ السببية فى الطبيعة. والواقع أن المذهب الجبرى يأخذ القول بأن الشىء لايمكن أن يبدأ فى الوجود الا لسبب أحدثه ـ على أنه بديهية مسلّم بها. ولقد أخذ لابلاس Laplace بمثل هذا الموقف وانتهى إلى القول : «بأننا ينبغى علينا أن ننظر إلى حالة الكون الحاضرة على أنها نتيجة لحالة متقدمة سبقتها،وعلى أنها سبب لحالة قادمة ستتلوها.ولو أنه أتيح لعقل ما فى لحظة من اللحظات أن يتعرف على سائر القوى المنتشرة فى الطبيعة، وموقف كل موجود من الموجودات التى تتركب منها، وإذا كان هذا الفعل فضلا عن ذلك من السعة بحيث يستطيع أن يُخضع هذه الوقائع للتحليل،فإنه لابد أن يكون قادراً على التعبير فى صيغة واحدة عن حركات أضخم الأجسام فى الكون، وأضأل ذرة فيه. وعندئذ لن يكون ثمة شىء مجهولا لديه، بل سيكون المستقبل ـ كالماضى سواء بسواء ـ حاضرا أمام عينيه» (١).

(١) اقتبسه «جيمس وورد »في كتابه «المذهب الطبيعي واللاأدارية» الجزء الأول ص٤١ من الطبعة الثانية.

يقول «جيفونز Jevons» مدعما هذه الوجهة من النظر: أننا يمكن أن نقبل بأمان تام - كافتراض علمي مقنع - النظرية التي قدمها لابلاس ببراعة. والتي تقول أن المعرفة الكاملة للكون - كما هوموجود في أية لحظة معينة - لابد أن تعطينا معرفة كاملة عما سوف يحدث من الآن فصاعدا، وإلى الأبد. أن الاستدلال العلمي يعد مستحيلا ما لم ننظر إلى الحاضر على أنه حصيلة الماضي، وسبب لما سيأتي. فليس ثمة شئ مجهولاً لدى العقل الكامل» [1].

ودعاة هذه النظرية قد يعتدلون في بعض الأحيان فيقنعون بأن يقصروا مجال نظريتهم على العالم المادى فحسب، لكنهم في أحيان أخرى يبلغ بهم الحماس حدا لايجعلهم يقنعون بحصر أنفسهم في جانب واحد من جوانب الكون، يقول «هكسلى» : «أن مَنْ له أدنى دراية بتاريخ العلم سوف يسلم بأن تقدم العلم في جميع العصور، كان يعنى - وهو الآن يعنى أكثر من أى وقت مضى - توسيع نطاق ما نسميه بالمادة والسببية Causation وما صاحبهما من استبعاد تدريجى لما نسميه بالروح والتلقائية من جميع مجالات الفكر البشرى .. وكما أن من المؤكد أن كل مستقبل يخرج من جوف الحاضر والماضى ، فكذلك سوف يمد الفسيولوجيا في المستقبل نطاق المادة والقانون تدريجيا حتى يصبح متساويا في الامتداد مع المعرفة والوجدان والفعل» [2]. ويقول المؤلف نفسه أيضاً : «أننا .. لسنا سوى حلقات في سلسلة عظيمة من الأسباب والنتائج تؤلف - في اتصال لاينقطع - ما هو كائن، وما قد كان، ومياسيكون - أعنى جملة الوجود ومجموعة» [3].

وليس معنى ذلك أن الجبريين لاينكرون بالضرورة وجود الذهن ولايعترفون بشيء خلاف المادة فهم في حقيقة الأمر قد يقرون وجود الذهن وجودا حقيقيا،

---

(١) و. س. جيفون : «مبادىء العلم» ص ٧٥٨ من الطبعة الثانية.

(٢) ت. هـ. هكسلي: «المقالات الكاملة» المجلد الأول ص ١٥٩ .

(٣) نفس المرجع، ص ٢٤٤ .

لكنهم في هذه الحالة يصرون على القول بأن الحالات النفسية لابد أن تكون دائماً، وبصفة شاملة محتومة وفق الحالات العصبية، لا بل محتومة بتلك الحالات العصبية، والعكس هنا غير صحيح، إذ تستحيل في أية حالة من الحالات أن تكون الحالة النفسية هي الحاتمة والحالة العصبية هي المحتومة لها.

«قد يفترض .. أن التغيرات الدقيقة جدا في المخ هي سبب جميع حالات الشعور عند الحيوان، فهل هناك أدنى دليل على أن حالات الشعور هذه يمكن على العكس أن تسبب التغيرات الدقيقة جدا التي تؤدي إلى الحركة العضلية..؟ أنني لا أرى مثل هذا الدليل.، ومن المؤكد تماما أن الحجة التي تنطبق ـ على قدر حكمي ـ على الحيوان ، يصبح انطباقها كذلك على الناس . ومن ثم فإن جميع حالات الشعور عندنا ـ كما هي عند الحيوان ـ قد سببتها مباشرة التغيرات الدقيقة جدا في المخ.. ويبدو لي أنه لا يوجد برهان عند الإنسان ـ ولا عند الحيوان ـ على أن الحيوان ـ على أن أية حالة من حالات الشعور هي سبب التغير في حركة مادة الكائن الحي»(١).

وبالتالي فأن أية حالة معينة في المخ ـ تبعا لافتراض«مذهب الظاهرة المصاحبة» هذا ـ يقابلها باستمرار كمصاحب لها حالة معينة من حالات الذهن.ويمكن أن نلخص النقاط الأساسية في هذه النظرية في ثلاثة:هناك أولا سلسلة من التغيرات الفزيائية أو عمليات المخ. ثم هناك ثانياً سلسلة مصاحبة لها من التغيرات أو العمليات النفسية، تحدث معها في آن واحد،وهنالك بعد ذلك العلاقة بين السلسلتين، وهي علاقة يزعم لها أنها علاقة المصاحبة في الحدوث مع انفراد كل من الفعلين بخط مستقل في مساره «علينا أن نتأمل موسيقارا غير مرئي يعزف قطعة موسيقية من وراء الستار (أو خلف الكواليس)،بينما الممثل يلمس أصابع البيانو دون أن يحدث صوتا: أننا ينبغي علينا أن نفترض أن الشعور إنما يأتي من منطقة مجهولة،

(١) نفس المرج :ص ٢٣٩ ـ ٢٤٤ .

وأنه يفرض على تذبذبات الجزئيات تماما كما يفرض اللحن على حركات الممثل الايقاعية»[١].

وعلى ذلك فلو صحّ وكانت كل حالة معينة من حالات المخ يقابلها حالة معينة من حالات الذهن،فإنه من الصحيح أيضاً أن كل حالة معينة من حالات مخ معين يقابلها حالة معينة للكون المادي كله. ومن هنا فإن العوامل المتحكمة بالمثل في المخ، بوصفه جزءا من الكون يتبع ذلك أن تتحكم فيما يسمى بالحالات الذهنية التي هي مصاحبات ضرورية لحالات المخ.

«أنه لمن الصحيح ـ كما لاحظ مستر رسل Russell ـ أن التقابل بين الذهن والمخ قد لايكون علاقة واحد بواحد، لكنه قد يكون علاقة كثير بواحد ، أو واحد بكثير، إلا أن الكون لابد أن يظل في هذه الحالة حتميا (رغم أن محتماته قد تكون أكثر تعقيدا من ذلك) بشرط أن يكون نطاق التقابل في الجانب المتعدد حتميا» [٢].

وأنا هنا معنى أساسا بالسلوك البشرى بصفة عامة، والإرادة البشرية على وجه الخصوص، وقد لايستثنى السلوك البشرى في بعض الأحيان من التحديد السببي يقول هكسلي:«أنني أعتقد أنه يمكن البرهنة على استحالة إثبات التلقائية الحقيقية لأى فعل، ذلك لأن الفعل التلقائي في الحقيقة هو فعل ـ حسب الافتراض نفسه ـ ليس له سبب .ومحاولة البرهنة على مثل هذا الجانب السلبي في مواجهة المادة هي محاولة عابثة ممتنعة Absurd»[٣] ويؤكد لنا هكسلي أن أفعالنا الإرادية محددة تحديداً سببيافي أى شيء آخر ،وإن «الإرادات» تصاحب ببساطة سلسلة الأسباب لكنها لا تتدخل فيها على الإطلاق.

٢ـ ويدعم الجبريون وجهة نظرهم بأدلة تجريبية لابد أن نسلِّم أن بعضها لايمكن

---

(١) هـ. برجسون :«الزمان والإرادة الحرة» . ترجمة ف . .بوجسون F.L. Pogson ص ١٤٧ .(وفي الأصل الفرنسي ص ١١١ ـ المترجم).

(٢) س. أ.ريتشاردسون :«مذهب الكثرة الروحي». Spiritual Pluralism ص ١٢٢ .

(٣) ت . هـ.هكسلي: «المقالات الكاملة» المجلدالأول ص ١٥٩ من الطبعة الأولى.

رفضه بسهولة،وما يعطى لحججهم وزنا هو أنك تجد من بينهم مفكرين ممتازين وعلماء لامعين .والحتمية الصارمة هى دائما عندهم فوق كل مظنة للشك خصوصا فيما يتعلق بالطبيعة، وهم غالبا ما يعقدون مماثلة بين السلوك البشرى والطبيعة.

٣ـ وإذا كان يبدو فى بعض الأحيان أن هناك لونامن اللاحتمية بالنسبة لحوادث معينة تقع للأذهان البشرية لاسيما فى بعض قراراتها الإرادية، فليس ذلك فى رأيهم الا مظهرا من مظاهر جهلنا بالعوامل الدقيقة المتحكمة فى هذه القرارات، لكنه لايعنى قط انعدام هذه العوامل، وهناك مبرر قوى للاعتقاد بأنه ليست كل الحوادث الذهنية يمكن أن تخضع للاستيطان أو التأمل الباطنى،وبالتلى فلوكانت بعض هذه الحوادث الذهنية هى السبب ـ كليا أو جزئيا ـ لظاهرة ذهنية معينة فإن هذه الحوادث لابد أن تكون مجهولةلنا كما أنه لايمكن اكتشافها عن طريق الاستيطان.

وغالبا مايقال أن بواعثنا هى التى تتحكم فى اختياراتنا، وعلى ذلك فلو أنك عرفت البواعث الموجودة فى اختيار أحد الناس و«القوة» النسبية لكل باعث من البواعث،فإن الفيلسوف الجبرى يعتقد أن اختيار الإنسان يرد إلى مسألة رياضية بحتة هى حل معادلة أو مجموعة من المعادلات فهو لايعنى سوى نقص عارض يرجع إلى الرحلة الراهنة التى وصلت إليها معرفتنا حتى الآن.

٤ـ والأفعال الإرادية التى نراها عند غيرنا من الناس يمكن تفسيرها، فنحن نميل عادة إلى البحث عن هذا السبب أو ذاك لتفسير سلوك الآخرين.ونحن نعتقد فى إمكان التنبؤ بنوع الفعل، فإذا فشلنا فإننا نعزوا مثل هذا الفشل إلى التحليل الناقص لا إلى القول بأن السلوك البشرى لا علاقة له بالتحديد السببى .وحتى أفعالنا الإرادية التى نشعر لحظة انجازها بأننا أحرار فى تحديدها، تبدو لنا ـ إذا فحصناها فحصا تراجعيا ـ حلقات ضرورية فى سلسلة منطقية من الحوادث.

٥ـ لا يعتقد أحد على الإطلاق ـ فى تفسير عملية التاريخ، أو فى محاولة تنسيق فئة معينة من الظواهر الاجتماعية ـ أن الظواهر الاجتماعية عبارة عن «عماء

مطلق"Absolute Chaos" أننا قد نفسر هذه الظواهر عن طريق نظرية خاطئة ،فقد نعتقد ـ مثلاـ أن الجنس البشر محكوم ـ آليا ـ بالظروف الاقتصادية،أو محكوم ـ غائيا ـ ببلوغ مثل أعلى. وقد نكتشف غلطة فى النظرية التى نأخذ بها، لكننا نعلم علم اليقين فى هذه الحالة أن علينا أن نبحث عن نظرية أخرى لكى نفسر بها الوقائع ـ وبهذا ترانا نستبعد تماما احتمال أن تكون مثل هذه الظواهر غير قابلة للتفسير أو أنها لاتخضع لنسق منتظم.

٦ـ ونحن نفترض اطراد السلوك البشرى فى حياتنا اليومية: «وهكذا ترانا نعتمد على الآثار الرادعة للعقوبة،أوالأثر المقنع للإعلان ..الخ ..من ناحية أخرى فنحن على قدر معرفتنا الحقيقية بأعدائنا نظن فى أنفسنا القدرة على مواجهة سلوكهم فى المواقف التى لم تظهر بعد» (١).

ويقول بيلى Baileyبحماس موجها حديثه إلى أولئك الذين يشكون فى اطراد السلوك البشرى :«أنه لمن الغريب حقا أن الصلة بين البواعث والأفعال لم يناقشهاأحد قط من الناحية النظرية، فى حين أن كل موجود بشرى يعتمد فى كل يوم من أيام وجوده ـ عمليا ـ على هذه الحقيقة .فى حين أن الناس يجازفون على الدوام باللذة أو الثروة أو السمعة أو الصيت، أو حتى بحياتهم نفسها من أجل المبدأاللذى يرفضونه من الناحية النظرية.. وهو يعتمد على المبدأ الذى يرفضونه من الناحية النظرية..أن الاقتصاد السياسى هو إلى حد كبير بحث فى عمل البواعث وهويعتمدعلى المبدأ القائل بأن الإرادات البشرية تخضع لتأثير أسباب محددة دقيقة يمكن التحقق منها»(٢).

٧ـ والواقع أن أساس البناء الاجتماعى نفسه يفترض مقدما على الأقل درجة

---

(١) أ. أ. تيلور :«أركان الميتافيزيقا» . ص ٣٧١ .

(٢) س. بيلي :«رسائل في فلسفة الذهن البشري» ص ١٦٦ ـ اقتبسه أ.بين في كتابه «الانفعالات والإرادة» ص ٤٩٣ .

من اطراد السوك البشرى ، وإمكان محاسبة الناس عليه:«منذ أن عاش الناس فى مجتمع وهم يعتادون التنبؤ بسلوك بعضهم البعض معتمدين فى ذلك على الماضى .والطابع أوالخلق الذى يثبت لفرد من الناس،بحيث يشمل حياته الناضجة بأسرها، لايمكن أن تقوم له قائمة اللهم الا على أساس مبدأ الاطراد.فنحن حين نتحدث عن أرسيتديز Aristides [1] ونقول عنه أنه عادل،وعن سقراط ونقول عنه أنه بطل أخلاقى،وعن نيرون Nero[2] ونقول عنه أنه كان وحشا كاسرا فى قسوته، وعن قيصر نبقولا .. Czar Nicolasونقول عنه أنه كانت لديه شهوة للاستيلاء على مزيد من الأرض grasping of territory فأننا فى هذه الحالة نعتقد أنه من المسلم به أن هناك بواعث معينة تعمل بشكل دائم وبانتظام، وتلك هى الحال نفسها حين نعزو صفات معينة إلى أجسام مادية فنقول:أن الخبز مادة غذائية وأن الدخان يصعد إلى أعلى[3].. ونحن فى ميدان النقد الأدبى لانفترض مطلقا أن الكاتب حر تماما فى تحريك شخصياته كيفما يشاء، لكنه مضطر أن يجعل شخصياته تسلك فى المواقف المختلفة بتلك الطريقة التى تلائم نماذج متعددة بحيث تكون لها طبيعة حقيقية. ولأننا نسلم بأن الناس فى حياتهم العملية يظهرون فى سلوكهم درجة معينة من الانتظام. ولو أن كاتبا سمح لشخصية من شخصياته أن تتحرك بحرية لا اكترث فيها،لاعتبرنا ذلك فى الحال علامة على النقص، لأن الشخصية التى لاشكل لها ليست شخصية على الاطلاق.

٨ـ صحيح أننى حين أقرر السير فى خط معين من السلوك أشعر أن فى استطاعتى أن أعمل بطريقة مخالفة لو حلا لى ذلك.

---

(١) أرستيديز الاثيني (٥٣٠ ـ٤٦٨ ق. م)أحد قادة اليونانيين القدماء في حروبهم مع الفرس، اشتهر بخلقه الهادىء والرزين، وبساطته، وتواضعه وأمانته حتي لقب بالعادل. (المترجم).

(٢) امبراطور روما الشهير اعتلي العرش عام ٣٧ ، ودس السم «لبرتيانيكوس»عام ٥٥ ، وقتل والدته أجريبا عام ٥٩، وأرسل زوجته أوكتافيا إلي المنفي ثم أمر باعدامها عام ٦٢، وأشعل النار في روماعام ٦٤ ليتهم المسيحيين ..الخ الخ (المترجم).

(٣) أ. بين :«الانفعالات والإرادة» الطبعة الثانية ص ٤٩٣ .

لكن هذه الجملة الشرطية المبدوءة بكلمة «لو» هى التى تغير الموقف تغييرا كاملا، فهل «يحلو» لى ما يحلو،وفق مشيئتى وحدها، أم أننى مجبر على أن تحلو لى الأشياء على نحو محدد من السلوك؟

«ليس ..واقعة أصيلة من وقائع الخبرة أننى أشعر أن فى استطاعتى خرق جميع العادات التى سرت عليها فى حياتى،وأن أرتكب جميع ألوان الجرائم، وأن فى استطاعتى أن أكره وأهمل تماما جميع الاهتمامات التى ينبغى علَّى أن أكرس نفسى لها. أستطيع أن أفعل ذلك كله لوشئت If I please،لكن قبل استطاعتى أن أشأ please فأننى ينبغى على أن أصبح إنساناً آخر، إذ من الخلف الواضح أن أقول ـ وأنا على نحو ما أنا عليه الآن ـ أن فى استطاعتى أن أعبر فى سلوكى عن الأغراض التى تكون فرديتى أو أن أعبر عن أضدادها على حد سواء»[1] والواقع «أننا حين نتأمل أنفسنا مفترضين أننا قد سلكنا على نحو آخر غير السلوك الذى سرنا عليه، فأننا نفترض دائما اختلاف المقدمات. فنتصور مثلا أننا عرفنا شيئاً لم نكن نعرفه، أو أننا لانعرف شيئا كنا نعرفه»[2].

٩ـ أننا لا نرغب فى الشيء لانه يسرنا. بل على العكس. أنه يسرنا لأننا نرغب فيه،والرغبات تتحكم فيها عوامل معينة، والناس يعتقدون عادة أن أفعالهم الإرادية حرة لأنهم يشعرون برغباتهم، لكنهم لايشعرون بجميع العوامل التى تتحكم فى هذه الرغبات :«تخيل ـ أنْ استطعت ـ أن حجرا فى حركته المتصلة كان يعى ـ فى حدود قدرته ـ بمحاولته البقاء فى حالة الحركة. أن هذا الحجر طالما أنه يشعر بحركته الخاصة، ويهتم بها اهتماما عميقاً سوف يعتقد أنه حر حرية كاملة ، وسوف يواصل حركته لا لشيء إلا لأنه يريد ذلك.وتلك هى الحال نفسها مع حرية الإرادة البشرية التى يباهى كل فرد بامتلاكها والتى لا تتألف إلا مما يأتى: أن الناس يشعرون

(١) أ. ا. تيلور : «أركان الميتافيزيقا» ص ٣٧٧ .

(٢) مل: «دراسة لفلسفة سيرهاملتون» الطبعة الخامسة ص ٥٨٣ .

برغباتهم ويجهلون الأسباب التي تتحكم في هذه الرغبات»[1].

١٠ـ وهناك جانب نقد آخر مستمد من الأخلاق كثيرا ما يوجه إلى المذهب الجبري وهو : أن انكاره حرية الإرادة يجعل المسئولية الأخلاقية بلا معنى،ويحرم فكرة الثواب والعقاب من كل مبرر منطقي. فإذا لم يكن لي حيلة فيما فعلت فسوف يتنافى مع العقل أن أكون مسئولا عنه، ومن ثم فلن يكون هناك مجال للوم أو ثناء.

أنني أدعـــــوك يـا مـن نكـرا	بشـبــاك الغي منهـاج الوري
عـــقبـاً، تغــرى بنامـــا قـــدرا	من شـــرور بقـــضــاء حـتـمــا

ثم تعـــزو الاثم جـــورا للأنام[2]

لكن «لو ذهب دعاة الحرية إلى القول بأن مشاعرنا وأحكامنا الخلقية تتضمن تصور الفاعل «الحر» طالما أنه من غير المعقول أن نستهجن الأذى الإرادى بعد ذلك أكثر مما نستهجن الإذى اللاارادى لو كان الاثنان معا على حد سواء آثارا ناتجة عن قوى الطبيعةالمعقدة،فإ الفيلسوف الجبرى يرد بقوله : أن المعقولية تعتمد على نتيجة الاستهجان التي تميل ـ كما هو واضح ـ إلى منع لون معين من الفعل دون غيره،وهو يرد الحجة قائلاً: كلا أن السخط لايكون معقولا إلا على افتراض أن أفعال الإنسان تحكمها البواعث التي من بينها الخوف من سخط الآخرين» [3] أن فكر الثواب والعقاب الأخلاقي لايكون لهامبرر أخلاقي إلا إذا ساهمت في تعديل خلق الفرد بتلك الطريقة التي تجعله يستجيب بطريقة مناسبة للظروف المقبلة، لكن إذا كان خلق الفرد لايمكن تعديله بهذا الشكل، لو أنه كان كما يفترض دعاة الحرية لايمكن مطلقا حسابه أو التنبؤ به أو بعبارة أخرى: «لو كانت أفعال الإنسان الإرادية

(١) اسبنوزا، الرسائل ، رقم ٦٢ ، اقتبسه ف . بولوك F.Pollock. في كتابه :«أسبنوزا حياته وفلسفته » . (١٨٨٠) ص ٢٠٨ .

(٢) مر الخيام ـ الرباعية رقم ٨٠(والترجمة للاستاذ محمد السباعي ـ المترجم).

(٣) هـ . سدجويك:«مناهج علم الأخلاق» طبعة ثالثة (١٨٨٤) ص ٦٣ ـ ٦٤ .

لاتحكمهـا أساسـا الظروف التى يشملهـا نظام تكوينه الذهنى،فـإن أساس عقـابه لن يكون فى هذه الحـالة إلا انفـعال اسـتـياء أو انـتقـام .لأنه لوكـانت مسـائل الصـراع الأخلاقى تتحكم فـيها لا ظروف طبيـعتنا الخاصة بل بعض البـدايات الجديدة.. فإنه من الواضح فى هذه الحـالة أننا لانستـحق لا لوم ولاثناء، ولاعقـاب ولاثواب، ومن العبث أن نحاول تعـديل منشأة هذه الصراعات بأن نعدل من طبـيعتنا عن طريق هذه المـؤثـرات[1].والحجـة المستمدة من المـسئولية الخلقـية تبدو من ثم حـجة فى صف الفيلسوف الجبرى.

١١ـ حاولت فى الصفحات السابقة أن أسوق ما اعتقدت أنه شرح سليم لوجهة نظر الفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بالحجة التى تعتمد على سيادة السببية.

وهذه الحجة يمكن تلخيصها فى اربع نقاط أساسية:

(أ) ينظر إلى مبدأ السببية على أنه القاعـدة العامة السائدة فى الطبقة،وهو أحيانا يشمل السلوك البشرى.

(ب) الحـوادث الذهنية كـالإرادة ـ مثـلا ـ لا تتدخل فـى السلسلة الآلية، فـهى ليست الا ملازمات تصاحب الحوادث المادية.

(جـ) السلوك البشرى مطرد،وهذه واقعة يمكن ملاحظتها.

(د) ينظر إلى الحجـة المستمـدة من المسئولـية الخلقيـة على أنها حجـة فى صالح المذهب الجبرى.

فلنناقش الآن هذه النقاط الأربع فى شىء من التفصيل:

١٢ـ (أ) يمكن تعـريف مبـدأ السـببيـة بأنه الافتـراض السابق القـائل بأن هناك تطابقا للقانون فى جميع الظواهرالطبيعـية بحيث يعنى «القانون» أى تعميم (دقيق أو

---

(١) مكدوجال : «مقدمة لعلم النفس الاجتماعي» طبعة ٢٥ . ص٢٠١ ـ ٢٠٢،

ترجيحى)[1]. ومن الواضح أن مثل هذا التعميم هو نتيجة لشهادة التجربة. ومن هنا فإن الانتظام والاطراد فى الطبيعة ليس رابطة ضرورية: «ليس ثمة ضرورة منطقية فى قانون الطبيعة، فهو بذاته ليس يقينا من الناحية الحدسية، كلا ولاهو يمكن استنباطه من مقدمات منطقية يمكن هى نفسها أن تكون يقينية حدسا:فالشك فى هذا القانون أو انكاره لايستلزم الوقوع فى التناقض» [2] . والواقع أن مبدأ السببية ليس الا مسلمة، وهو مسلمة مقيدة وضرورية لتقدم العلم لكنك لاتستطيع أن تصفه وصفا مشروعا أكثر من ذلك. فنحن نعبر عن معرفتنا بعالم الواقع فى قضايا عامة هى التى نسميها بالقوانين العلية، وهى لايمكن أن تكون ممكنة الا على افتراض أن الحوادث تقع فى اطراد دقيق. لكن علينا أن نضع فى أذهاننا أن مبدأ السببية وأن كان قد برن على أنه مفيد من الناحية المنهجية فإنه لايبرهن على أنه صحيح من الناحية الانطولوجية . كلا، ولاينبغى أن نزعم أنه كلما زاد تطبيقنا لمبدأ السببية فى النظريات التى تقال حول الكون اقتربت هذه النظريات من الحقيقة .ونحن نذكر ذلك هنا لكى نلفت النظر إلى واقعة أن أولئك الذين يأخذون بالنظرية الآلية، يعتمدون فى الغالب على إمكان التطبيق الدقيق لمبدأ السببية على العالم المادى.

أن السببية هى اسم يطلق على الأطراد الذى نلاحظه فى تسلسل الأحداث وتتابعها ولو أننا فهمنا من هذا اللفظ شيئاً أعمق من ذلك،فأننا فى هذه الحالة نستخدمه ليعبر عن مثلنا الأعلى أكثر مما نستخدمه كتسجيل للواقع. أنه سوف يكون . «اسمًا فارغًا يخفي فحسب مطلبا لنا هو أن تسلسل الحوادث وتتابعها سوف يظهر يوما ما نوعا أعمق من الارتباط بين شىء وشىء آخر أكثر من مجرد التجاور الاعتباطى الذى تبدو عليه الظواهر الآن»[3].

---

(١) أ. س . ادجنون :«مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمي» محاضر الجمعية الأرسطية الجلدالعاشر ،ص ١٦٤ .

(٢) جيس وورد :«مملكة الغايات Realm of Ends » ص٢٧٥ .

(٣) وليم جميس :«أرادة الاعتقاد» ص١٤٧ .

١٣ـ والواقع أن لفظ السببية أسيء استخدامه بكثرة حتى أن العلماء قد قاموا أخيرا بمحاولة جادة لحذفه تماما من مصطلحاتهم.يقول أحد هؤلاء العلماء: « أنى لآمل أن يستغنى العلم فى المستقبل عن فكرة السبب والنتيجة لأنها فكرة غامضة»(١).يقول رسل فى نفس المعنى: «أود.. أن أؤكد أن كلمة«السبب» قد ارتبطت بشكل معقد بارتباطات سيئة الفهم مما جعل حذفها التام من مصطلحات الفلسفة أمرا مرغوبا فيه »(٢).ويقول الكاتب نفسه :«أن ماجعل علم الطبيعة يقلع عن البحث وراء الأسباب هو أنه لاوجود لمثل هذه الأمور فى الواقع» (٣).

١٤ـ لكن ما القانون أوالقوانين التى يمكن أن توجد لتحل محل قانون السببية المزعوم..؟طرح «برتراند رسل»هذا السؤال وحاول أن يجيب عليه(٤).ويمكن أن نلخص اجابته على النحو التالى:

أننا قد نسلّم بأنه من المرجح استقرائيا ـ إذا ما لاحظنا تتابعا فى عدد كبير جدا من الحالات دون أن نفشل مرة واحدة فى ملاحظة هذا التتابع ـ أن يتكرر هذا التتابع نفسه فى حالات مقبلة. وقد نقول عندئذ ـ فى مثل هذا التتابع الذى نلاحظه بكثرة ـ أن الحادثة السابقة هى السبب وأن الحادثة التالية هى النتيجة .ومهما يكن من شيءفإن هناك اعتبارات متعددة تجعل هذا التتابع الخاص مختلفا أتم الاختلاف عن العلاقة التقليدية بين السبب والنتيجة:

١ـ فالتتابع فى الحالات التى لم نلاحظها حتى الآن ليس أكثر من ترجيح بينما ترانا نفترض أن العلاقة بين السبب والنتيجة هى علاقة ضرورية.

٢ـ لن يزعم أحد أن كل مقدم يسبق الحادثة هو سببها بهذا المعنى . لكننا سوف

---

(١) أ. مارش : محاضرات علمية شعبية ـ ص٢٥٤ اقتبسه س. ل. مورجان في كتابه «التطور الانبثاقي» ص٢٧٦ .

(٢) . رسل : «التصوف والمنطق» ص ١٨٠ (١٩١٨).

(٣) نفس المرجع .

(٤) نفس المرجع ص ١٩٢ ـ ١٩٥

نؤمن فحسب بالتتابع السببى حيثما وجدناه، دون أن نفترض أنهما معا (أى الحادثتين المتتابعتين) توجدان باستمرار على هذا النحو.

٣ـ أى حالة من حالات التتابع الذى يتكرر بشكل كاف سوف تكون حالة سببية بالعنى الذى ذكرناه، أعنى أننا لن نرفض القول بأن الليل هو سبب النهار.

٤ـ مثل هذه القوانين الخاصة بالتتابع المرجح رغم أنها مفيدة فى الحياة اليومية وفى طفوة العلم ـ تتجه إلى أن يحل محلها قوانين مختلفة أتم الاختلاف بمجرد ما يصبح العلم ناجحا. فقانون الجاذبية سوف يوضح ما يحدث فى أى علم متقدم ففى حركات الاجسام التى يجذب بعضها بعضا لايوجد شىء اسمه سبب ولاشىء اسمه نتيجة لكن هناك مجرد صيغة فحسب.

ليس ثمة تساؤل حول تكرار القول بأن «نفس» السبب يحدث نفس «النتيجة» ، فالقوانين العلمية لاتعتمد فى دوامها على أى تشابه للأسباب والنتائج لكنها تعتمدعلى تشابه العلاقات.وحتى عبارة «تشابه العلاقات» عبارة مبسطة للغاية، والقول «بتشابه المعادلات التفاضلية» هى وحدها العبارة الصحيحة.

١٥ ـ والآن إذا ما كانت هناك مجموعة من الحوادث لا نلاحظ فيها نفس التتابع يتكرر، أولايمكن أن تصالح حولها معادلات تفاضلية، فأننا فى هذه الحالة لايكون لنا الحق فى إدراج مثل هذه المجموعة تحت قانون السببية بالمعنى الذى شرحناه آنفا.

ولننظر الآن فى الإرادة كما عرفناها فى فصل سابق: الإرادة هى فعل من أفعال الانتباه إلى فكرة تغيير الوجود حتى تتحقق هذه الفكرة نفسها، بهذه الطريقة يعبر الفاعل عن ذات نفسه، فافرض مثلا أننى أردت أن تكون الاشتراكية نظاما للحكم فى بلادى [1]، أننى فى هذه الحالة احتفظ فى الانتباه بفكرة تغيير الأوضاع القائمة، بحيث تبدأ الفكرة فى تطوير نفسها من الغاية إلى الوسيلة حتى أصل إلى أقرب

(١) كتب هذا عام ١٩٤٧ (المترجم).

وسيلة آخذ بها هناوالآن.ولتكن هذه الوسيلة القريبة هى ـ مثلا ـ كتابة وطبع نشرات وكتيبات صغيرة تحوى مبادىء الاشتراكية وأسسها وفوائد تطبيقها.. الخثم تتلو هذه الخطوة خطوة ثانية وثالثة..الخ .وهكذا أظل أسير فى خطوات مرسومة أن أردت لفعلى الأرادى أن يتحقق حتى يتولى أحد الاشتراكيين السلطة.. وهذه السلسلة من الأحداث تشكل فعلا اراديا واحدا،والحلقة الأولى فيها هى الانتباه إلى فكرة تغيير الوضع القائم:فهل نستطيع أن نجد فى هذه السلسلة (أ)تتابعا يمكن ملاحظته(ب) أو نفس العلاقات التى يمكن أن نعبر عنها فى شكل معادلة؟

١٦ـ وخذ الآن فعل الانتباه الذى اعتبره الخطوة الأساسية فى العملية بأسرها : فما الذى يعنيه التتابع هنا؟ هل يعنى أنه قدحدث لى مرات عديدة طوال حياتى أن فعلت فعلا معينا كتناول الطعام معين ،أو قراءة كتاب معين، أو حركت جسمى بطريقة معينة ، وأنه فى كل حالة من هذه الحالات كان هذا الفعل يعقبه الانتباه إلى فكرة ادخال النظام الاشتراكى فى بلادى.؟هل يعنى أن شيئا معينا حدث فى العالما الخارجى و«جذب» انتباهى إلى الفكرة،وأنه قد لو حظ دائما أن مثل هذا الحدث يعقبه باستمرار الانتباه إلى فكرة تغيير الأوضاع الاجتماعية فى بلادى بهذه الطريقة المحددة..؟ أم أن هناك شيئاً فى تركيب جسمى ـ كعملية الهضم مثلا أو دقات القلب ـ ظهر من الخبرات الماضية أنه يعقبها باستمرار انتباهى إلى هذ الفكرة ..؟ لابد فى من الاعتراف أننى لا أستطيع على الاطلاق أن أرى نوعا من أنواع التعاقب السببى بين حدث معين ـ عقلى أوفيزيقى ـ كمقدم،وبين انتباهى إلى فكرة التغيير الإرادى كنتيجة لهذا المقدم.

ومع ذلك كله دعنا نسلم بهذا الفرض المحال وهو أنه قد حدث لى مرات عديدة طوال حياتى أن انتهيت إلى فكرة جعل بلادى دولة اشتراكية وأن الفكرة قد تحققت فى كل مرة.. دعنا نفترض هذا الفرض المحال، فهل نستطيع أن نسلم بالإضافة إلى ذلك أن المقدم وهو الأوضاع القائمة التى لابد أن تكون فى جانب منها على الأقل ذهنية ـ كانت دائما واحدة؟ وإذا كان يمكن أن يقال عن العالمالمادى

أنمبدأ «نفس السبب يؤدى إلى نفس النتيجة» لالزوم له على الإطلاق،لأنه ما أن تعطى المقدمات التى تمكن النتيجة من أن تحسب، حتى تصبح هذه المقدمات معقدة أومتشابكة بحيث لايكون من المحتمل أن تتكرر [١] . أقول إذا كان يمكن أن يقال ذلك عن العالم المادى الخالص أليس من الأجدى أن يقال عن تلك الحالة التى يكون فيها الفاعل السيكوفزيقى النشط جزءا من المقدم، وتكون فيها النتيجة حالة سيكولوجية معينة..؟ليس هناك شيء أفضل لتوضيح هذه النقطة من أن نقتس النص الآتى من «برجسون» :«أن القول بأن نفس الاسباب الداخلية سوف تحدث نفس النتائج، يعنى أنك تفترض أن نفس السبب يمكن أن يتكرر حدوثه على مسرح الشعور. وإذا كانت الديمومة هى على نحو ما ذكرنا ـ فإن الحالات النفسية العميقة الجذور ليس بينها وبين بعضها الآخر الا تنافرا جذريا، ومن المستحيل أن يتشابه اثنان منهما شابها تاما طالما انهما لحظتان مختلفتان من لحظات تاريخ حياتى.وفى حين أن الموضوع الخارجى لايحمل طابع الزمان المنصرم،وهذا هو ما يتيح للرجل الفزيقى رغم اختلاف الزمان أن يجد نفسه إزاء حالات أولية تتشابه ذاتها ـ فأننا نجد الديمومة شيء واقعى بالنسبة للشعور الذى يحتفظ بأثرها، ولايحق لنامن ثم أن نتحدث هنا عن حالات تتشابه، ذاتيا ، لأن اللحظة الواحدة لايتكرر حدوثها مرتين»[٢].

وإذا ما اتفقنا على تعريف مبدأ السببية بأن تلخيص لحالات التتابع المطردة وغير المشروطة التى لاحظناها فى الماضى فبأى حق إذن نطبقه على الحالات الذهنية: أعنى على الإرادة مثلا التى لم يكتشف فيها بعد تتابع منظم..؟ كيف يقيم الفيلسوف الجبرى حجته على هذا المبدأ ليبرهن على حتمية بعض الحالات السيكولوجية،حين تكون ـ فى رأيه ـ حتمية الوقائع التى لاحظناها هى المصدر الوحيد لهذا المبدأ نفسه..؟

---

(١) ـ ب. رسل : «التصوف والمنطق» ص ١٨٨ .

(٢) هـ. بوجسون :«الزمان والإرادة الحرة» الترجمة الإنجليزية بقلم بوجسون س ٢٠٠(فى الأصل الفرنسي ص ١٥٠ ـ المترجم).

١٧ـ أننا يقينا لدينا دافع لايقاوم للبحث عن «السبب» فى كل مكان، أن شئنا استخدام تعبير برادلى [١] . غير أن لونا معينا من «السبب» هو الذى يثير جميع المتاعب: «اننا قد نقول أن هناك لونا واحدا من «السبب» واحدا فحسب. وعندئذ يوضح الإنسان والطبيعة على صعيد واحد. سواء أخذت فكرتك عن «السبب» من المذهب الآلى، أو بدأت من الإرادة، ووضعت الإنسان والطبيعة على صعيد واحد، فليس ثمة فارق عملى بين الاثنين، طالما أنك لاتميز بين الحالتين. أننا قد نسلم بوجود «السبب».، لكنا قد نقول أن هناك أكثر من نوع واحد من «السبب» فهناك «سبب» آلى، لكنه لايكفى لتفسير أدنى أنواع الحياة، دع عنك تفسير الذهن»[٢].

يقول تيلور Taylor : «من المؤكد أنه ليس صحيحا أن التحديد السببى عن طريق المقدمات هو الصورة الوحيدة للرابطة العقلية. إذ يبدو واضحا أن هناك نمطا آخر من العلاقة .. وأعنى به الترابط الغائى» [٣]. ويؤدى بنا ذلك إلى تقسيم كانط للسببية إلى سببية ظاهرية وسببية نيومائية noumenal والسببية الظاهرية هى التى تختص بالتتابع المنظم للحوادث وتنطق على عالم الطبيعة. أما السببية االنيومائية ـ وهى تتميز تماما عن هذه السببية التجريبية ـ فيسميها كانط بسببية الحرية أو العقل intelligence، والسببية النيومائية هى التى تنتمى إلى الإنسان. والسلوك الذى يقوم على أساس من العقل يقدم مثلا كافيا لمثل هذه السببية، لأن العقل كما يقول كانط: «لايستسلم للدافع المعطى تجريبيا، ولايتبع نظام الأشياء كما تبدو بوصفها ظواهر، لكنه يشكل لنفسه بتلقائية تامة، نظاما جديدا طبقا لأفكار يطوع لها الظروف التجريبية»[٤] . «لو أننى فى هذه اللحظة قمتُ من على الكرسى بحرية كاملة، وبغير أثر ضرورى محدد

(١) ق . هـ . برادلي : «دراسات اخلاقية» ص ٥٥ من الطبعة الثانية.
(٢) ف . هـ. برادلي :«دراسات اخلاقية» ص ٥٥ ـ ٥٦ من الطبعة الثانية .
(٣)أ. أ. تيلور: «أركان الميتافيزيقا» ص٣٧١ .
(٤) نقد العقل الخالص ، ترجمة ف. ماكس مولر F. Max Muller س ٤٧٢ . اقتبسه جيمس وورد في كتابه «مملكة الغايات» ص ٣٠٢ .

للأسباب الطبيعية، فإن معنى ذلكأن سلسلة جديدة قدوجدت بدايتها المطلقة فى هذا الحدث» [١].

وعلى ذلك فالخاصية الجوهرية للسببية الظاهرية (أو سببية الظواهر) هى النظام الزمنى الموضوعى طبقا لقانون عام. لكن الخاصية الأساسية للسببية النيومائية (أو السببية الخاصة بالأفعال البشرية) هي المبادرة الذاتية.«طالما أنها (أى السببية النيومائية) تدخل بحرية تلك «الحلقات فى سلسلة الطبيعة» فأنها لايمكن أن تكون.. جزءا من النظام الزمنى.. أن أفعال (مثل هذه الأسباب النيومائية) ليست «حوادث» تبدو ناتجة من الأحداث التى سبقتها فى العملية الزمنية Time -process : أنها بالأحرى «متوسطات» interventions تظهر فى عملية السير هذه وتكون تطورها التالي .ومن هنا فإن كلمة «ينبغى» يكون لهامعنى بالإشارة إليها ـ وإليهاوحدها. لأننا كما يقول كاط بحق :« لون نظرنا إلى مجرى الطبيعة وحده، لوجدنا أن كلمة«ينبغى» ليس لامعنى أيا كان .. فى تعبر عن فعل ممكن لايمكن أن يكون أساسه شيئا آخر غير تصور فحسب ». أى أنهالايمكن أن تكون ظاهرة،وهذا التصور..هو تصور غائى لما هو قيم worth ولما هو خير،وبذلك فإن عالم الغايات اذى تحصل فيه لايزال يتميز عن عالم الطبيعة الذى تكون فيه بغير معنى.ففى أحد هذين العالمين تظهرالحوادث متحدة مع الحوادث التى سبقتها،وفى العالم الآخر تبدأ الأفعال فى تحقيق غايات مقبلة..» [٢].

والغاية التى علينا أن نصل إليها هى أساس المشاركة الفكرة فى فعل الإرادة. لكن هذه الغاية هى جزء من الفكرة نفسها. ولا بد لى من أن أركز على هذه الحقيقة حتى لاتفهم الغاية كأمرمفرض على الفاعل، والا فسوف تكون الغائية الخارجية Teleologyنفسها، فى هذه الحالة صورة جديدة من صور الحتميات وكل الفرق هو

---

(١) نفس المرجع ص ٣٩٢ . اقتبسه جيمس وورد في كتابه «مملكة الغايات» ص ٣٠٣

(٢) جيمس وررد: «عانم الغابات » ص ٣٠٤ .

أن الفاعل بدلامن أن يدفع« من الخلف فإنه سوف «يشد» من الأمام . لكن الفاعل ـ في الحالتين ـ ليس هو الذى يبدأ الفعل». أن التطبيق الدقيق لمبدأ الغائية finality ـ مثله مثل مبدأ السببية الآلية ـ يؤدى فى النهاية إلى القول بأن: «كل شيء معطى»(١).
ولست أعني بالسبب الغائي Final cause العنصر الغائى الخارجى Teleological element الذى نفترض أنه جزء مكون لفكرة التغير التى تحقق نفسها فى حالة الإرادة. إذ ليس ثمة شيء وراء الفكرة التى تطور نفسها وتظهر .فلو اننى أنجزت الفعل «س» من أجل الغاية «ص» فإن «س» و«ص» نفسها قد كانا عنصرين مثاليين فى الفكرة . وليسصحيحا أن «ص» هى سبب «س» والتتابع الزمنى فى هذه العلية ليس هو«ص ـ س» . أما من حيث الواقع فإن التتابع هو فكرة «ص» ثم فكرة «س» بوصفها وسائل ممكنة، ثم انجاز الفعل «س» وبلوغ الغاية «ص» .. ففكرة «ص» تأتى أولاً،لكن «ص» نفسها تأتى فيما بعد أى تتحقق أخيرا. وفكرة«ص» ليست بالطبع هى نفسها «ص».ولايمكن فى عملية السير هذه أن تكون «ص» نفسها سببا لـ «س» ، والواقع أنها ليست سببا قط لأى شيء فى مثل هذه العملية.

١٨ ـ (ب) رأينا أنه لايمكن تطبيق السببية على الأفعال الإرادية إذا ماكنا نعنى بهذه السببية تتابعا مرجحا للحوداث يقوم على أساس الملاحظة. وسوف نرى الآن ما إذا كان يمكن تطبيق السببية على هذه الأفعال لو كنا نعنى بها ما يعنيه العلم الأكثر تطورا أعنى: علاقات دالية بين الحوداث.

«المذهب الجبرى ـ فيما يتعلق بحرية الإرادة ـ هو النظرية التى تقول أن الإرادة تنتمى إلى لون من النسق الحتمى ..»(٢). و«يوصف النسق بأنه «حتمى» حين تكونمعطياتمعنيةمثل: م^{١} ،م^{٢} ،... م ن فى لحظات : ل ^{١} ،ل^{٢}... ل ن ـ عليالتوالى،تتعلق بهذا النسق،إذا ماكانت م ل هى حالة النسق فى أية لحظة ل، فهناك علاقة دالية على الصورة الآتية: م ل = ل(م أ، ل أ، م ^{٢}، ل ^{٢}... م ن ، ل ن ، ل).

---

(١) هـ. برجسون : «التطور الخالق» ترجمة انجليزية بقلم أرثر ميشل Arthur Mitchell ص ٤٨ .
(٢) برتراند رسل : «التصوف والمنطق» ص ٢٠٥ .

فإن النسق سوف يكون «حتمياً» خلال فترة معينة «لوكانت ل في الصيغة السابقة يمكن أن تكون في أية لحظة داخل تلك الفترة، رغم أن وجودها خارج تلك الفترة يجعل الصيغة غير صحيحة»[1].

من الواضح ـ الآن ـ أنه لكى يمكن للعلاقة الموالية أن تتركب على الإطلاق في الصيغة السابقة فإن المعطيات: م ١، م٢....م ن لابد بالضرورة أن تكون كيات، أوكيفيات يمكن أن يكون لكمياتها معنى .. لأن الكيفيات بما هي كذلك لايمكن أن تدخل كمحددات determinants في الصيغة السابقة ومن الممكن ـ على أية حال ـ استخدام الكيفيات بطريقة غير مباشرة كعناصر مكونة في مثل هذه الصيغة أعنى بأن نشير إليها بأرقام معينة كما هي الحال مثلا حين نفترض أن «اللون الأزرق» كان واحد من المحددات في النسق الذي ندرسه: إذ نستطيع في مثل هذه الحالة أن نربط بين «اللون الأرزق» وطول موجه معية، أو أننرتب أطوال الموجات.ومثل هذا الكم يمكن أن يدخل في علاقة دالية بوصفه ممثلا للكيف وهو «اللون الأزرق» وحين نصل إلى مثل هذه النتيجة النهائية للعلاقة،نستطيع بالطبع أن نعيد تفسير الكم إلى كيفه المساوى ل.

دعنا الآن نفترض أن النسق الذى نبحثه هو الموجود البشرى.

يقال أنه لوكانت م ل هى حالة ذلك الموجود البشرى فى أية لحظة فإن : م ١، م ٢ .....م ن فى لحظات : ل ١، ل ٢ ... ل ن تعنى على التوالى معطيات معينة من تاريخ حياة ذلك الشخص الذى نتحدث عنه، ومن ثم فهناك علاقة دالية بالصورة السابقة. والسؤال الذى يطرح نفسه هو : هل صحيح أن جميع الحوادث ـ الذهنية والفزيائية ـ التى يتألف منها تاريخ حياة شخص ما يمكن ردها إلى كميات ؟ لو وجدنا أن هناك كيفيات معينة لايمكن ردها بهذا الشكل، أو يمكن أن نشير إليها إشارة ذات معنى عن طريق الكميات ـ فإن مثل هذا النسق لابد أن ينظر إليه على أنه نسق لاحتمى.

---

(١) نفس المرج ، ص ١٩٩ .

١٩ ـ وإذا ما سألنا نفس السؤال بطريقة أخرى قلنا: هل يمكن أن نطبق على المقدار الكثافي intensive magnitude نفس منهج القياس المستخدم فى أنواع أخرى من المقادير؟ ذلك لأن هناك أربعة ألوان من المقادير هى:

١ـ المقدار التعدادى extensional mag الذى يعالج الكميات التى يكون أعضاؤها بنودا منفصلة يمكن قياسها بالعد كما هى الحال فى أعضاء فئة ما.

٢ـ المقدار الامتدادى extensive mag الذى يعالج كمبات تقاس عادة بانطباق مقياس يؤخذ كوحدة قياس a unit كما هى الحال فى قياس الخطوط بالمسطرة.

٣ـ المقدار الاختلافى .distensive mag الذى يعالج درجة الاختلاف بين كيفيات يمكن التمييز بينها وهى مرتبة بتحديد واحد same determinable كما هى الحال ـ مثلا فى الاختلاف بين اللونين : الأحمر والأصفر بمقارنتهما مع الاختلاف بين اللونين : الأخضر والأزرق.

٤ـ وأخيرا المقدار الكثافى .intensive mag الذى يعتبره كانط مساويا للوجود أو الواقع reality حتى أن الشيء كلما عظم دمجه عظم وجوده كما هى الحال مثلا فى ارتفاع الصوت أو انخفاضه ، أو فى الاحساس حين يكون ضعيفا أوقوياً.

وعلينا أن نلاحظ أن المقدار التعدادى والمقدار الامتدادى يعالجان كميات، فى حين أن المقدار الكثافى يعالجان كيفيات،والكل التعدادى يقاس مباشرة بالأعداد، أعنى عن طريق عد الأعضاء كما هى الحال مثلا حين نقول : أن الجيش الفلانى يتألف من كذا من الجنود. والكل الامتدادى يقاس بعدد وحدات القياس التى يشملها كما هى الحال مثلا حين نقول أن المسافة الفلانية طولها كذا من الياردات .والقدار الاختلافى بنفس الطريقة يقدر بكميات ترتبط بالأعداد . فنحن نعنى بأعداد معينة ألواناً معينة، وهكذا نصل إلى معرفة أن الفرق بين اللونين: الأحمر والأصفر أكبر أو أقل من الفرق بين اللونين: الأخضر والأزرق. ومن ثم ترانا نستخدم الأعداد بطريقة مباشرة أو غير مباشرة لنقدم قياسا دقيقا لهذه المقادير الثلاثة. والسؤال الآن

هو : هل يمكن للمقدار الكثافى أن يقاس بمثل هذه الدقة..؟سوف أقسم الإجابة عن هذا السؤال إلى ثلاثة أقسام : أناقش فى القسم الأول المشكلة من حيث علاقتها بالاحساسات وأناقش فى القسم الثانى المشكلة من حيث علاقتها بالوجدانات، وأناقش فى القسم الثالث المشكلة من حيث علاقتها بالانتباه النشط ـ وهذه الأقسام الثلاثة تغطى على وجه التقريب ما يعرف تقليديا بجوانب الشعور الثلاثة: الإدراك، والوجدان،والنزوع.

٢٠ـ (ب ـ ا)ـ لاشك أنه من الصواب أن نقول أن الاحساس قابل للزيادةوالنقصان، نفى استطاعتى ـ يقينا ـ أن أقول اننى أشعر بالدفء قليلا أوكثيراً.لكن ألا يمكن أن يكون ثمة أحساسان أو أكثر من نوع واحد يمكن قياسها بدقة تامة حتى انا نستطيع أن نقول أن شدة أحدهما تعادل ضعف أوثلاثة أضعاف أو أربعة أضعاف..؟ «لو كان للامتداد الكيفى مقدار فإن ذلك يعنى افتراض أن الامتدادات من نوع واحد يمكن مقارنتها بعضها ببعض من حيث الكبر والصغر ..ويبدو أن علماء الرياضة الذين كتبوا فى هذا الموضوع متفقون فى الرأى على أن المقدارين، وأن كان يمكن مقارنتها من حيث الكبر والصغر، فإنه لايمكن قياسهما بلغة الأعداد أو الأرقام. لكن لوكان هناك امتدادان يطرد الواحد منهما الآخر فإننى لا أدرى بأى معنى يمكن مقارنتهما من حيث الكبر والصغر ما لم يكن لدينا مقياس كيفى، وحين يظهر مثل هذا المقياس الكيفى فسوف يتلوه مباشرة ـ فيما أعتقد ـ ظهور القياس العددى» [1].

ويبدو لى أنه بمثل هذاالاعتقاد بدأ «فيبر وفختر weber and Fechner عملهما التجريبى للكشف عن منهج أو طريقة القياس العددى الذى يمكن أن نقدر على أساسه المقادير المدمجة.ولقد بدأ فختر Fechner عمله بقانون اكتشفه فيبر Weber يقول: «توجد لكل نوع من الاحساسات نسبة ثابتة بين المنبه الحسى والزياة الصغرى التى يجب أن تضاف إليه لكى يصبح الفرق محسوسا به».

(١) و .أ ـ جونسون : «المنطق» القسم الثاي ، ص ١٧٨ ـ ١٧٩ .

وبالتالى فـلوكانت (١) تمثل المثير الأصلى الذى يقـابل الاحساس س، وب تمثل النسبـة التى لابد أن تضاف إلى المثيـر الأصلى حتى تسـتطيع الذات إدراك الفرق فى الأحساس فسوف يكون لدينا المعادلة الآتية : $\frac{\text{ب}}{\text{أ}}$ = ثابت (١).

ولقـد أخذ فـخنر Fechner بوجهة النـظر القائلة بأن مقدار الاحـساس نحصل عليـه عن طريق الإضافـة، التى تكون فـيهـا الوحدات المتسـاوية هى التى يمكن أن ندركهـا فى الحال.وإذا ما قارنـا بين مقدار الاحسـاس الناتج وبين مقدار الاحـساس كما يقـاس فزيائيا وصلنا إلى النتيـجة التى تقول أنه فى حين أن الاحـساسات تزداد أوتنقص على شكل متـوالية حسـابية فإن المثـيرات المقابلة تتغـير على شكل متـوالية هندسية، ويمكن أن نعبـر عن هذه الصيغة بسهولة أكثر بقـولنا: أن مقدار الاحساس يختلف بوصه لوغارتم المثير.

وقد يؤدى بنا هـذا الخط من البحث فى يوم من الأيام إلى أرض صلبـة وأساس مـتين نسـتطيع منه أن نحـسب ـ إذا ما أخـذنا المثيـرات الحـسيـة الدقيـقة ـ فى يقـين الاحـساسـات المقـابلة . لكنى مع ذلك سـوف أثيـر النقـاط الآتيـة لكى أبين أن هذه النظرية على ما هى عليه الآن هى على أحسن الفروض مشكوك فى صحتها.

١ـ أننا إذا ما عـرفنا النسبـة بين المثيـر الأصلى والزيادة التى نحس بهـا،فإن هذه المعرفة تخدمنا ـ على مـا أعتقد ـ فى تحديد الاحساس المقابل، مـا لم نعرف أن مقدار المثير الذى يقابل صغرالاحسـاس واحد عند جميع الناس أو حتى عند الفرد الواحد. لكن من المسلم به كـحقـيقـة واقعة أنه يـختلف باخـتلاف الأفراد كـما يخـتلف عند

(١) المقصود بقانون «فيرweber الذي يسمي عادة بقانون العتبة الفارقة. إن الإنسان لايستطيع أن يشعر بتغير الأحساس زيادة أونقصانا اللهم إلا إذا زادت شدة المنبه أو نقصت بنسبة معينة. وهذه النسبة هي التي تعدد ما يسمي بالعتبة الفارقة.ففي الاحساس بالضغط مثلا تكون هذه النسبة ١/٣ أي إذا وضعت علي الساعد ثقلا مقداره ٨٠ جراما فإني لا أشعر باختلاف شدة الضغط إلا إذا أضفت من وزن المنبه أي ٤ جرامات.وتختلف هذه النسبة باختلاف الاحساس فهي في حالة الاحساس البصري ١/٣ ، وفى حالة الإحـساس بالحرارة ٣/ ١ . وفى حـالة الإحساس السـمعى ١/٥ والإحسـاس الشمى والذوقى ١/٣ ... (المترجم).

الشخص الواحد فى أحوال مختلفة . فلو كنا لانستطيع أن نعرف درجة الاحساس عند فرد معين فى لحظة معينة إلا إذا فحصنا هذا الفرد نفسه فى هذه اللحظة الجزئية المعينة،فإن ذلك يعنى أن كل لحظة من تاريخ حياة الفرد عبارة عن حالة عينية قائمة بذاتها قد تشبه ـ أولا تشبه ـ حالته فى لحظة أخرى.

٢ـ افرض اننى خبرت الاحساس (س)،وأنه بزيادة هذا الاحساس باستمرار شعرت بهذه الزيادة بعد مدة معينة بحيث أصبح الاحساس (س١) من الطبيعى فى هذه الحالة أن نقول أن الاحساس الأول وهو (س) قد تغير إلى احساس آخر هو الاحساس ، بهذا الكل فإن احساسك يكون (س)،وحين يزداد الاحساس بهذا الشكل يصبح احساسك (س١)ـلكن هناك حالة انتقال بين (س) و(س١) يكون فيها الاحساس أقوى من (س) وأضعف من(س١)،ولاشك أن شدة الاحساس فى هذه الحالة تختلف عن شدة الاحساس فى حالة (س) و(س١) ويبدو أن القانون الذى نناقشه يعجز عن حساب هذا الفرق . وبعبارة أخرى فإنه يقال أن مقدار الاحساس يمكن حسابها فى بعض الأوقات ولا يمكن حسابا فى أوقات أخرى.

٣ـ إن الإشارة إلى الشدة بالأرقام تعنى أن المقدار المدمج يمكن تقسيمه إلى وحدات بنفس الطريقة التى نقسم بها الأعداد.غير أن الوحدات التى سيتكون منها العدد تتحد مع بعضها فى هوية واحدة،فى حين أن القول بأن الشدة تتألف من وحدات تتحد فى هوية واحدة هو تناقض ذاتى لأن الشدة تعنى أن الوحدة الأولى من السلسلة هى أقل «كثافة dense» أو أكبر «كثافة» من الوحدة الثانية .أعنى أن الوحدات فى المقدار المدمج ليس بينها تغير متبادل لأنها لا تتحد فى هوية واحدة. وفضلاً عن ذلك فإن الاحساسين من نوع واحد لايمكن أن يقال أنه يمكن قياسهما على الإطلاق ما لم يكن من الممكن أن يقال بطريقة لها معنى أنهما متساويان أو أن أحدهما يتضمن من الوحدات أكثر أو أقل مما يتضمنه الآخر.. لكنه من الصعب أن نرى كيف يمكن لهذين الأحساسين أن يكونا متساويين ما لم يكونا متحدين: «لاشك أن المساواة فى العالم الطبيعى لاترادف الهوية. غير أن السبب هو أن كل

ظاهر، وكل موضوع يمثل هنا بوجهين: أحدهمـا كيفي، والآخر امتدادي.وليس ثمة ما يمنع من أن نضع جانبا الوجه الأول، ولـن يبقى فى هذه الحالة سوى حدود يمكن انطباقـها بطريقة مبـاشرة أو غير مـباشرة الواحـد على الآخر، وبالتالى تبدو وكـأنها متـحدة في هوية واحدة.. وهـذا العنصر الكيفى الذى بدأنـا بحذفه من الموضـوعات الخارجيـة لكى نقيسهـا هو نفس العنصر الذى يحتفـظ به السيكوفزيقيـون ويزعمون أنهم يقيسونه..وباختصار : يبدو من ناحية أن الاحساسين المختلفين لايمكن أن يقال انهمـا متساويان مـا لم تبقى البقيـة المتحدة فى هوية واحدة بـعد استبـعاد اختلافـهما الكيفى. لكن هذا الاختلاف الكيفى من ناحية أخرى هو كل ما ندركه، ولا نعرف ما الذى يمكن أن يبقى إذا ما حذفناه»[1].

٤ـ القول بأن عملية نمو الاحساس إذا كانت تتألف من وحدات متساوية أضيف بعضهـا إلى بعض، وكل وحدة من هذه الوحدات مساويـة للفرق المدرك، هذا القول يعنى أننا نتحدث عن مثل هذه العملية السيكولوجية بألفاظ تناسب الظواهر المكانية. ولا ينبغى التفكـير فى الاحساس فى صورة خط يمكن قسمته إلى أجزاء مـتساوية، ذلك لأن الأول يتضـمن ديمومة بينما الـثانى لايتضمن ديمـومة. فالأحســاس تتالى، يزداد شدته بالتدريج،أمـا الخط فهو مجرد إضافـة للأجزاء، يمكن أن ينظر إلى أولها كما ينظر إلى آخـرها «نحن نضع حالات شعورنا جنبـا إلى جنب بتلك الطريقة التى ندركها بهـا فى تأن، لكننا لا نضع الواحدة فى الأخرى،بل الواحـدة بجاب الأخرى. ونحن باخـــتـصــار نسـقـط الزمـان على المـكان،ونعبــر عن الديمــومــة بألـفـاظ الامتـداد:والتتالى (أو التعـاقب) يتخذ فى هذه الحالة شـكل الخط المتصل أو السلسلة التى تتلامس حلقاتها دون أن تتداخل..»[2].

٢١ ـ (ب ـ ٢).

---

(١) هـ. برجسون :«الزمان والإرادة الحرة» ترجمة ف . ل . برجسون ص ٦٣ ، ٦٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٠١ (في الأصل الفرنسي ص ٧٥ ـ المترجم).

لكن إذا كان من الصعب أن نرى كيف يمكن للاحساسات أن تقاس أو أن تحسب بدقة، فأن الموقف بالنسبة للوجدانات أشد سوءا. ولنأخذ اللذة على سبيل المثال. أن «روسRoss» يمثل جيدا وجهة النظر التى تزعم إمكان قياس اللذة قياسا دقيقا فهو يقول: «أننا قد نتساءل عما إذا كانت اللذات يمكن مقارنتها بعضها ببعض،وعما إذا كان من الممكن لنا أن نقول أن إحدى اللذات أعظم أوأكثر لذة من الأخرى. وإنى لأعتقد أن ذلك أمر لاشك فيه. ومن ينكر ذلك يبدأ عادة بأن يسألنا أن نخبره أى اللذتين المنفصلتين تماما أعظم من الأخرى.صحيح أننا لانستطيع ـ فى الأعم الأغلب ـ أن نخبره بذلك. غير أن الباحث الذى يؤكد إمكان المقارنة بين اللذات ليس مضطرا لبيان أنه يستطيع أن يقول أى اللذتين أعظم من الأخرى. فقد لانكون مثلا قد استمتعنا بهما حديثاً، ولا شك أن تذر شدة اللذة عمل غدار خصوصا إذا كان قد انقضت على ذلك فترة زمنية . ومن ناحية أخرى فقد تكون إحدى اللذتين ـ أو هما معا ـ معقدة غاية التعقيد. وقد يكون الاستبطان الضرورى لتقدير حلاوتها صعبا. غير أن ذلك يتضح بصورة أكبر أنه إذا ما قارنا بين لذتين بسيطتين نسبيا،وبين لذتين متشابهتين نسبيا كنا قد خبرناهما حديثا، هنا قد لاتكون لدينا أية مشكلة فى أن نبين أن أحداهما أعظم لذة من الأخرى.ويكفى ذلك دليلا على تفاوت اللذائذ فى شدتها... وإذا ما اتضح ذلك، فقد تعود إلى المجادلة فى إمكان قياس اللذات، قد تكون بالضبط ضعفها فى الشدة.. لأنه إذا ماكانت إحدى اللذات أعظم شدة من الأخرى،فإنه لابد أن يكون لها قدرمعين من زيادة الشدة..»[١].

وسوف أثير الاعتراضات الآتية ضد هذه الوجهة من النظر:

١ـ أن قياس درجة معينة من اللذة بمعامل ارتباط امتدادى extensive correlate يعنى الاعتقاد بأننا نحصل على اللذة بإضافة عدد من اللذائذ الصغيرة، غير أن اللذة

(١) و.د. روس «الحق والخير The Right and the Good» ص ١٤٢ ـ ١٤٣ .

ليسـت إلا واقعة قـائمة بذاتهـا لايمكن قيـاسهـا، وليست مكونة من مـجمـوعة من الأجزاء كل منها حالة من اللذة.

٢ـ إذا سلمنا بأنه يمكن قياس حالة لذة مـا بمعامل ارتباط امتدادى ex correlate فمـا هى معامـلات الارتباطات Correlates هذه التى يمكن أن يقـال أنهـا ممكة..؟ أعتـقد أن هنـاك بديلين، وبديلين فحـسب: فهـذه الحالة يمكن أن تـقاس أما بمـقدار السبب الموضوعى ـ وبالتـالى يمكن قياسه ـ الذى أظهرها إلى الوجـود، وأما بقياس الحركات الدقيـقة جدا للجسم molecular movements وهى الحركات التـى يفترض مصاحبتها لكل حالة نفسية. وسـوف نناقش الأفتراض الأخير فيما بعد حين نعرض لمذهب الظاهرة الثانوية epiphenomenalism أما بالنسبة للافتراض الأول فأنا أريد أن أسوق عدة ملاحظات:

أ ـ أننا لانعرف أن حالة نفـسية معينة قد ازدادت شدتهـا من خلال زيادة السبب الموضـوعى ،بل على العكس، فـشدة الحـالة النفسـية هـذه ذاتها هى التى تقـودنا الى افتراض خاص بعدد الأسباب وطبيعتها.

ب ـ غالبا مايحـدث أن يرجع الفرق فى الشدة إلى حالة نفسـية أخرى لاتخضع للقياس.

جـ ـ حـالة اللذة يمكن ردها فى بعض الأحـيان إلى سـبب خارجى لايبـدو أنه يخضع لـلقياس كـما هى الحـال مثلا فى إحـدى الصور التى يمكن أن تقـدم لنا لذة أعظم فى شدتها من إحدى الصور الأخرى.

٣ـ أن أى قياس دقـيق للذة لابد أن يستعمل الأرقـام أو الأعداد، وهذه لايمكن تصورها بدون فكـرة عن المكانية .. Spatiality فى حين أن الشدة مسـتقلة عن مثل هذه الفكرة . والأعداد لابد أن تشير فى نهاية تحليلهـا إلى مقدار امتدادى، فى حى أن شدة الوجدان لها طبيعة الديمومة ـ وأنت حين تقول أن شدة الوجدان يمكن الإشارة إليها بالأرقام،فـإنك تزعم فى هذه الحالة أن الديمومة يمكن قيـاسها بالمكان : «ما أن

نرغب في تصور العدد لأنفسنا.. حتى نضطر إلى الاستعانة بتصوير ذهني امتدادي.. ومن المؤكد تماما أنه يمكن أن ندرك في الزمان ـ وفي الزمان وحده ـ تعاقبا لايكون شيئاً آخر سوى تعاقب، لا إضافة،أعنى تعاقبا يصل إلى قمته في جملة أو مجموع، لأنه على الرغم من أننا نصل إلى الجملة أو المجموع بأن نضع في اعتبارنا تعاقبا لحدود مختلفة،فإنه لمن الضرورى مع ذلك أن يبقى كل حد من هذه الحدود حين نصل إلى التالى،وأن ينتظر إذا لم يكن سوى لحظة من لحظات الديمومة..؟ وأين يمكن له أن ينتظر ما لم نضعه في مكان..؟» (١).

وبالتالى فالاعداد يمكن أن تستخدم فقط لعد الوحدات المكانية، ولافائدةمن المجادلة والقول بأننا نستطيع أن نعد لحظات الزمان المتتالية منفصلة عن المكان، لأن معنى العد هو اضافة وحدات، والقول بأنك تضيف إلى اللحظات الحاضرة تلك اللحظات التي سبقتها يتطلب بالضرورة ربط اللحظات الماضية بالآثار المكانية patial traces طالما أن اللحظات نفسها قد اختفت إلى الأبد،والنتيجة التى تقودنى إليهاهذه المناقشة هى شدة الوجدان لايمكن تقديرها برموز عددية طالما أننا نقول أنلها طبيعة الديمومة. وفضلا على ذلك فإننا لانستطيع أن نتصور إمكان قسمة المقدار المدمج. لأن «الجزء» من لذة معينةلابد أن يكون واقعة سيكولوجية تختلف أتما لاختلاف عما كان على «الكل» ،لا لأنه لابد أن يكون أقل من الكل من حيث الكمية، بل لأن الكيف لابد أن يكون مختلفا، فالأفراط فى اللذة قد يحولها إلى ألم. ومن هنا جاءت وجهة نظر «روس Ross» الخاطئة حين ظن أن هناك لذات معينة يمكن شطرها نصفين،فهو يقول :«صحيح .. أن الفرق بين لذتين ليس و نفسه لذة،كما هى الحال فى الفرق بين طولين فهذا الفرق هو نفسه طول، لكن الفرق بين شدة لذتين هو قدر من الشدة، وهو بالطبع قدر معين. وقد يساوى ذلك شدة اللذة الأقل، ولو كان ذلك

---

(١) هنري برجسون : «الزمان والإرادة الحرة» ترجمة برجسونص ٧٨ ـ ٧٩ . (وفي الأصل الفرنسي ص ٥٨ ـ ٥٩المترجم).

كذلك،فإن اللذة الأعظم تساوى فى عظمها ضعف اللذة الأقل» [١] .وإذا لم يكن فى استطاعتى أن أتصور كيف يمكن لأية لذة أنتنقسم، فأننى لا أستطيع أن أتصور أى جزء من لذة أعظم يكون مساويا للذة الأقل.

غير أن السؤال يظل قائما وهو :كيف يمكن أن نفكر فى لذتين بألفاظ «الأعظم شدة»، و«الأقل شدة» ،مالم يكن لدينا فكرة محددة عن معنى «الشدة المتساوية»..؟ ما الذى يجعلنا بالضبط نحكم على إحدى اللذات بأنها أعظم من الأخرى..؟ الجواب هو أنه كلما كثرت الحالات النفسية التى يحدثها وجدان معين، عظم ظهوره،فاللذة الأعظم تخترق عددا واسعا من العناصر النفسية.وحين نكون فى حالة لذة فإن نظرتنا للكل المحيط بنا تتغير ـ فيما يبدو ـ تغيرا جذريا.والموضوعات الواحدة لاتؤثر فينا بطريقة واحدة، فالذكريات الواحدة قد تنقل إلينا وجدانات مختلفة، ولا تتطلب حركاتنا بذل جهد واحد بعينه،وهكذا تتغير حالاتنا النفسية من حيث الكيف . لكن عدد الحالات النفسية التى تتأثر يمكن أن يزداد أوينقص فى حالات اللذة المختلفة: ففى مناسبة من المناسبات يمكن لحالة من حالات اللذة أن تصبغ بلونها جميع الحوادث النفسية طوال اليوم، وفى مناسبة أخرى يمكن أن تستغرق فحسب بضع ساعات قليلة، وعلى الرغم من أن الفرق بين الحالتين هو أساسا فرق فى عدد الأحداث النفسية، فإنه مع ذلك فرق فى الكيف لايمكن أن نشير إليه عدديا وهذا هو السبب فى أننا نعرف تماما أن لذة معينة أعظم من لذة أخرى،دون أن نحسب بدقة مقدار الزيادة بألفاظ من وحدات معينة .

٢٢ـ (حـ ـ ٢) يبدوأن الاحساسات والوجدانات لايمكن حسابها بلغة الأرقام والأعداد. وقل مثل ذلك فى نشاطنا،فنحن قد نعزو فى غموض بعض الحدود الكمية إلى الانتباه كما هى الحال مثلا فى «التركيز concentration» أو «الاسترخاء relaxaton» ولكن من الواضح أن الإشارة الكمية ترجع إلى الموضوعات التى نـنتبه

---

(١) و .د . . روس W. D . Ross «الحق والخير» Right andGood ص ١٤٣ .

إليهـا، فموضـوع الانتباه هـو أحيانا بالغ التـعقيـد،وأحيانا أخـرى أقل تعقـيدا، لكن الاحساس هو واحد باستمرار.

وحتى موضوعات الانتباه يمكن الإشارة إليهـا كميا بمعنى غامض فحسب لهذه الكلمـة. لأن الدقة العـددية لايمكن تصـورها هنا، خذ مـثلا لذلك حـالة الإرادة:أن موضوع الانتبـاه فى حالة الإرادة هو فكرة التغيير وقد تكون لهـذه الفكرة تفصيلات كثيرة أو قليلة، كما أن التباين بين الفكرة والوجـد قد يكون كبيرا أو صغيرا. لكن ما زلنا تفتقر مع ذلك للقياس الدقيق للهوة بينما بل أن مثل هذا القياس الدقيق لايمكن التفكير فيه، مالم نعتقد أن الفرق بيـن الاستبداد والديمقراطية ـ مثلا ـ هوفرق يمكن قياسه بالأرقام. ودعنا نفترض ذلك الفـرض المحال وهو أن مضمون الانتباه فى لحظة معينة يمكن قـياسه؛ واضح أن ذلك لايكون ممكنا إلا فى حالة واحـدة هى إذا ما كان الانتباه يوجد على الإطلاق لهذا الموضوع المعين فى تلك اللحظة المعينة، لكنا سبق أن رأينا فى الفصل الثانى أن الانتباه نشط أعنى أنه يحمل سببه فى جوفه self - caused ولوصح ذلك فلن نسـتطيع التنبـؤ بأنه فى هذا الوقت أو ذاك سوف ينتـبه هذا الـفرد المعين إلى ذلك الموضوع المحدد.

٢٣ ـ دعنا الآن نعود إلى الزعم الأصلى :«المذهب الجبرى ـ فـيما يتعلق بالإرادة ـ هو النظرية التى تقول أن أرادتنا تنتمى إلى نسق حتمى معين» و«يكون النسق حتميا حين تتعلق معطيات معينة مثل: م١ ، م٢...م ن فى لحظات ل ١ ل ٢ ......ل ن على التوالى بهذا النسق. فإذا كانت م ل تمثل حالة النسق فى أية لحظة ل،فهناك علاقة دالية بالصورة الآتية:

م ل = (م١ ،ل١، م ٢، ل٢ ..... م ن ، ل ن، ل).

ورأيى هو أن مثل هذه المعـادلة يمكن أن يكون لهامـعنى على الإطلاق،فى حالة واحدة فقط هى : إذا كـانت م١ ،م٢...م ن يمكن قياسهـا كميا.ولووجـدنا أن فقرة معينة ـ أومـجموعة ـ من هذه الفقرات لايمكـن التعبير عنها بألفـاظ الكم الامتدادى

فإن المعادلةتصبحبغير معنى .لكننا سبق أن أظهرنا فى الصفحات السابقة أن الاحساسات والوجدانات،ونشاط الانتباه هى كلها أمور تجاوز مثل هذا التقدير الكمى،ومن ثم فإن المعادلة تتحطم وتنهار من حيث انطباقها على الموجودات البشرية.

٢٤ـ (ب) نصل الآن إلى الدعوى الثانية للفيلسوف الجبرى وهى القائلة بأن الأحداث الذهنية لاتتدخل فى السلسلة السببية الآلية وأنها ليست الا مصاحبات فحسب للزحداث المادية..وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الذهن ليس الا ظاهرة ثانوية للمادة. وفياعتقادي أن هذه النظرية لايمكن الدفاع عنها.ولقد سبق أن أثبت إيجابيا فى الفصل الثانى أن الانتباه نشط active ،وهذا يعنى أنه يتسبب فى تغير ما دون أن يكون له نفسه مسبب، فهو يحول السلسلة الآلية ويوقفها ثم يبدأ سلسلة جديدة . ولقد بينا أن ذلك لايعنى خروجا على قانون بقاء الطاقة إذا ما اعتبرنا هذا القانون ممثلا لحقيقة نهائية. أما من الناحية السلبية فإن مذهب الظاهرة الثانوية التى تفسر الذهن على أنه نتاج ثانوى للمادة يتضمن نقاط ضعف كثيرة. وسوف أشير الآن إلى بعض هذه النقاط.

١ـ يذهب الفيلسوف الجبرى إلى أن كل عصابneurosis ولنرمز له بالرمز «أ» يقابله ذهان psychosis مرض عقلى» (أ١) كمصاحب كامن أو كمجرد ظاهرة ثانوية. فافرض مثلا أن (أ١) هى حالة من حالات الشعور: فما الذى نشعر به فى هذه الحالة..؟يقينا ليس هو العصاب نفسه، لأننا قد نشعر بالعالم الخارجى أعنى العالم الذى يقع خارج التيار العصبى تماما.ونحن هنا نواجه هذا الأحراج المنطقى Dilemma : أن الواقعة الفعلية الوحيدة هى عملية المخ مع ظاهرتها الثانوية، ومن ثم العالم الذى ندركه قد يكون مجرد وهم.ومع ذلك فإن معرفتنا الوحيدة بأن هناك عمليات للمخ مع مصاحب لها ـ هذه المعرفة ليست الا استدلالا من ذلك الذى افتراض الآن أنه مجرد وهم كاذب .وبعبارة أخرى فإن الدليل الذى يقدمه الفيلسوف الجبرى فى هذه النقطة دليل دائرى، أعنى أنه يتضمن دورا منطقياً، فنحن

نعلم أن هناك عالما خارجيا يقع خارج جسمنا لأن عمليات معينة تحدث فى المخ، لكنا فى الوقت نفسه نعلم أن هذه العمليات تحدث لأننا نعرف أن هناك عالما خارجيا يقع خارج المخ.

٢ـ أن حجة الفيلسوف الجبرى تشبه قولنا بأن الجزء يطابق الكل. ويمكن أن نرى ذلك على النحو التالى: لا شيء يدخل الجهاز العصبى أويخرج منه إلا إذا كان فى صورة حركة، وطالما أن جسمنا ليس إلاجزءا من الكون المادى كله، وحركة المادة فى هذا الكل تشكل سلسلة مترابطة.فإن الحركات فى جهازنا العصبى لايمكن أن تخلق أو تنشأ بداخله، لأنها أجزاء من كل أكبر. والآن . يطلب منا أن نعتقد بأن الحركة فى الجهاز العصبى التى ليست الاجزءا من الحركة كلها تطابق هذا الكل لأنها تعكسه.

٣ـ وتطالبنا هذه النظرية بأن نفترض أن جميع الادركات الحسية، والوجدانات والإرادة هى رموز لحركات الجزئيات فى المخ غير أن الحركة بمعنى النقلة فى المكان Locomation هى من نوع واحد، فالحركة الواحدة يمكن تمييزها عن غيرها تمييزا كميا فحسب، وبالتالى فأن تأليف مسرحية هاملت أو التألم من وجع الضرس،وكونك فى حالة فرح،ومشاركتك فى سباق الخيل هى كلها فقرات من نوع واحد. والفرق الوحيدبينها هو فرق فى كمية الحركة الموجودة.

٤ـ لو أن جميع حالات ذهنى يمكن أن ترتبط بحركات معينة فى المخ: فكيف يمكن لى أن أبرهن أن هناك مقابلا فيزيقيا فى العالم الخارجى..؟ أن من يلاحظ حركة الجزئيات فى المخ مع ظواهرها الذهنية الثانوية،لن يجد أدنى فارق بين حالة الحلم وحالة اليقظة،ففى كلتا الحالتين سوف يرى حركات الأعصاب neurons مصحوبة بمصاحبات ذهنية، وسوف يكون من التعسف أن نفترض أنه فى إحدى هذه الحركات يوجد عالم خارجى مقابل، وفى بعض الحركات الأخرى لايكون لهذا العالم وجود.

٥- إذا سلمنا بأن كل حادثة فيزيقية ولتكن (أ) يصاحبها حدث سيكووجى هو (أ) فما الذى يبرهن على أن أحدهما ظاهرة، بينما الثانى ظاهرة مصاحبة وليس العكس..) يتساءل جميس وورد J. Ward بصدد هذه النقطة قائلاً[1].

«أيهما الحقيقى وأيهما الرمزى..؟» ثم يضيف مقدما اجابة مخالفة لاجابة الفيلسوف الرمزى: «إذا ما وجهنا هذا السؤال بصراحة فإن الجواب - فيما أعتقد - يسير إلى أقصى حد. فمن المسلم به تماما أن الواقعى عينى باستمرار، فى حين أن الرمزى مجرد دائما. فكلمة الواقعى تعنى الفردية بدرجة كبيرة أو صغيرة، فى حين أن الرمزى يعنى دائما الكلى النطقى. والواقعى يتضمن باستمرار تاريخا فى نطاق خبرتنا، أعنى أماكن، وتواريخ، وتجاوب مع البيئة العينية. أما الرمز فهوخلق منطقى.. وأنه لمن الخلف الواضح أن نقول - مطبقين هذا المقياس - عن عزم قيصر لعبور نهر روبيكون Rubicon[2]، أو عزم «لوثر» على الذهاب إلى «ورمز Worms»[3] - أنه رمز لتراقص الجزئيات فى مخ كليما».

٦- ولست أدرى من الذى يتوقع أن يلاحظ حركات جزئيات مخى لكى يتحقق من تواريخها مع حالات ذهنى..؟ لابد من استبعادى - كملاحظ - عن هذا الموضوع، طالما أننى لا أستطيع إدراك مخى الخاص. ومن ناحية أخرى فإن كل ما يستطيع عالم الفسيولوجيا أن يراه هو التغيرات التى تحدث فى مخى، أعنى الحوادث المادية، وهى بوصفها حوادث مادية لاتقدم - فرضا ex hypothesi أى دليل على مصاحباتها الذهنية. وإن كان عالم الفسيولوجيا يشيرإلى خبرته الخاصة حين يلاحظ

(١) جيمس وورد: «المذهب الطبيعي واللاأدرية» المجلد الأول ص١٧٩ - ١٨٠ الطبعة الثانية.

(٢) Rubicon نهرصغيرفي ايطاليا القديمة يصب في البحر الأدرياني وكان يشكل خط الحدود بين ايطاليا والمقاطعات. ولم يستطع القادة الرومان بجيوشهم الجرارة عبور هذا النهر، ومن هنا اعتبر عبور قيصر نهر ردبيكون عام ٤٩ ق. م عملا بطوليًا، واتخذت عبارة «عبور نهر روبيكون» لتعني القيام بخطوة حاسمة. (المترجم).

(٣) Worms مدينة المانية تاريخية قديمة تقع علي نهر الرين، عقدت فيها المحكمة الشهيرة برئاسة الامبراطور شارل الخامس لمحاكمة «مارتن لوثر» ودعي للمثول أمام هذه المحكمة في مارس =

مخى، فـإن التوازى عندئذ لابد أن المستحـيل ـ عمليا ونظريا ـ للمـلاحظ الواحد أن يفحص ألوان العـصاب neuroses أولوان الـذهان psychoses عندشـخص واحد مرة واحـدة ومن ثم فالافتـراض لا يمكن أن يكون أكثـر من افتراض قـيم «لايمكن التحقق منه بأية وسيلة من الوسائل.

٧ـ تطلب منا هذه النظرية أن نعتقد أن جـميع حركـات الأجسام البـشرية ـ بما فيهـا تلك الحركات التى تُعزى عادة للإرادة ـ يمكن تفسيرها تفسيرا تامـابالأسباب الفيزيقيـة.فإذا ما وجدنا أن الإرادة يعقبهـا بصفة عامة الحركة الـرادة،فينبغى ألا نفهم من ذلك أن الإرادة هى سبـب الحركة، أمـا تفسيـر مثل هذه الواقـعة فهـو أن عوامل فيزيقية معـينة يشملها السبب الاجمالى للحركة الجسميـة ـ لها آثار ذهنية كما أن لها آثار فزيقية سواء بسواء.والحركة الجسمية المشار إليها هنا مـاكان لها أن تحدث ما لم تسبـقها حالة مـعينة من الحالات الفزيائـية، وهذه الحالة الفزيائيـة لايمكن أن تحدث دون أن يصاحبها رغـبة فى هذه الحركة الجسمية،وتبعـا لهذه النظرية فإن جميع ألوان الإرادة هى مصاحـبات ضرورية لحالات فـزيائية معينة، ومن ثم فـأنها لابد أن تكون محددة تحديدا تاما مثل الحالات الفزيائية ذاتها.

والغالطة هـنا ـ كما كشف عنها دكـتور برود C.D.Broad هى علـى النحـو التالى: «إذا ما وجدنا أن هناك أنواعا معينة من الحـركات الجسمية لم يحدث لها قط أن ظهرت دون أن يسبقـها إرادات مقابلة مثلما يسـبقها حالات فزيائية مـعينة، فأننا لانستطيع أن نعـرف أن الارادات ليست أسـبـابا مناسـبة، أعنـى أن نفس الحركـات الجسمية كـان يمكن أن تحدث لو أن ظروفا فزيائية سابقة كانت هـى نفسها،فى حين كـانت الإرادة غيـر مـوجودة. أنه من المـمكن أن تكون الإرادة ليـست سبـبـا مناسبـا للحركات الإرادية، لـكن اعتقادنا بأنها كـذلك فى حالة الأمثلة السلبـية هو عمل من

= ١٥٢١ حيث ألقي دفـاعه الشهيـر، ولقد كان هناك احـتمال لاغتـياله في هذه المدينة ولهذا نصحه أصدقاؤه بعـدم الذهاب إليها، لكنه صمم علي تلبيـة الدعوة التي وجهتها إليـه المحكمة. ودخل مدينة «ورمز» ـ وسط مظاهرات صاخبة في ١٦من ابريل عام ١٥٢١ . (المترجم).

أعمال الإيمان الخالص.. وحسب الافتراض ليس ثمة أمثلة سلبية»[1].

٢٥ـ (جـ)والزعم الثالث للفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بسيادة السببية هو الاطراد الذى نلاحظه فى السلوك البشرى. وأنه لمن التهور ـ حقا ـ انكار وجود درجة معينة من الاطراد فى السلوك البشرى. فالأفعال المنعكسة،والسلوك الغريزى الذى يبرز الجانب النزوعى البدائى للغريزة غير المعدلة، والأفعال المعتادة التى تسير فى طريق ممهد مطرق، والتجليات الظاهرة للاشعور ـ هذه كلها تظهرنا على الأطراد إلى حد معين على أقل تقدير.لكن يكفى جدا أن يكون للإنسان دور معين فى سلوكه ـ مهما يكن صغيرا ـ دور يجاوز دائرة هذا التحديد، لكى يفسد الحتمية ويبطلها : «٩٩بالمائة ـ أن صَّح التعبير ـ من حياة الإنسان يمكن أن ترجع الى الوراثة، والتربية ، والبيئة،والتكوين الأصلى، لكن إذا كان هناك واحد فى المائة فقط هو الذى يمكن أن يعود إلى أفعال الاختيار اللاحتمية، فأن ذلك يكفى لتبرير مسلمة الحرية postulate»[2].

إن ما أدافع عنه هو أن الفعل الإرادى الأصيل فعل فريد فى نوعه unique أى أنه لايعقب مقدمات. وفكرة التغيير التى تتضمنها الارادة الحقة لابد أن تطور نفسها لأول مرة، فلأول مرة أفكر فى سلسلة الوسائل التى يمكن أن تظهر إلى الوجود التغير المطلوب. ومثل هذا الفعل الإرادى يمكن أن يتكرر وهكذا يصبح فعلا معتادا بالتدريج ، وكلما ازدادت عادة الفعل قل كونه اراديا.والاطراد الذى نلاحظه فى سلوك الإنسان بما فى ذلك ما يسمى بالأفعال الإرادية ـ يدل على أن مثل هذا السلوك ليس أصيلا،وهذا فى حد ذاته دليل كاف على أنه يفتقر إلى العنصر الأساسى فى الإرادة الحقة.

---

(١) س . د. برود : «مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمي» محاضر الجمعية الارسطية المجلد العاشر ص ١٤٨ ـ ١٤٩ .

(٢) هـ .راشدالH . Rashdall : «نظرية الخير والشر» المجلد الثاني ص ٣٠٧ .

٢٦ـ ومـهمـا يكن من شيء فـإن الأطراد في سلوك الإنسـان لا يبـرهن على أن السلوك تتحكم فيه تمامـا العوامل الخارجية على نحو ما يعتـقد الجبريون ويريدون منا أن نعتـقد في ذلك، وإنما سلوك الإنسان من صنع الإنسان نـفسه self -made وهـــو منسوج في الداخل home - spun أن صح التعبير. والخلق إذا ما فهناه على أنه يعنى ألوان السلوك المطردة هو مـن صنع الفاعل نفـسـه.. أننا إذا مـا افتـرضنا أن (أـ ص) تشمل جـميع الأفـعال التي أنجزتهـا بالفعل (من هذه الأفـعال الممكنة) وحـولها إلى عادات كلما أصبح خلقه أكثر صلابة، وهذه الصلابة النسبية للخلق ترجع إلى القول بأن ظروف الحياة التي يمكن أن تظهـر هذه الأفعال الإرادية قد استغلت بـنسبة درجة صلابة الخلق، وتصبح الذات شـيئاً فشيـئاً أكثر تحديدا لأنهـا قد تحققت أكثر فـأكثر، وهكذا تطرد التحـققات الفـعلية الممكنات، ويحل الاطراد محل التـفرد.oiginality والاصالة . uniqueness

ورغم ذلك فالاطراد نسبي فحسب، فهناك من ناحية إمكان مـستمر لتغيير ما هو ثابت بالفعل،وهناك من نـاحية أخرى ظروف الحـياة التي لايمكن أن نستنفـدها تماما بحيث نستطيـع أن نقول في يقـين أن الأشـياء سـوف تمثل أمام فـرد مـعين بطريقـة معينة،وأن الفرد سوف يرد بهذه الطريقة أو تلك على هذا المثير الجزئي المعين.

وحتى إذا ما سلَّمـنا بأن خلقي المشكل على النحو الحالي يتحكـم في إلى حد ما أو جزئيا فيجب علينا ألا ننسى أنه خلقي أنا، فهـو لايمكن تحليله إلى عوامل تستبعد الذات الفاعلة النـشطة التي شكلت هذه العوامل في فـرد واحد متـحدة في هوية مع نفسه. واسـتخـدام كلمة «الأطراد» في مـجال السلـوك البشـرى بنفس المعنى الذى تستخدم فيـه في ميدان العالم المادى ـ استخدام محـال لا يقبله عاقل. ونحن أن فعلنا ذلك فأننا نهمل فردية العقول البشرية، غير أن ذلك لايعنى أن العقول المختلفة يمكن أن ينظر إليها على أنها مؤلفـة من عناصر مشتركة تتجمع بنسب متـفاوتة وبترتيبات مـختلفـة:«أننا لكى نكشف عن القـوانين السببيـة التفـصيـلية التي تتـحكم في ذهن شخص معين فريد مثلا فأننا لابد أن نبحث في زيد نفسه. وليس ثمة قدر من المعرفة

للكيفية التى يعمل بها ذهن خالد أو عمر يمكن أن تساعدنا فى معرفة ـ أما بالتعميم الاستقرائى المباشر أو بالاستدلال الاستنباطى غير المباشر ـ القوانين التفصيلية التى يعمل بها ذهن زيد»[1].

وإذا ما حاولت أن تُقطّع خلق شخص ما إلى عناصر تتجمع بطريقة معينة، فأنك فى هذه الحالة تستبعد ذاته الفاعلة النشطة التى التقطت هذه العناصر ونسجتها فى خلقه الخاص، أنك ترد الإنسان تقريبا إلى لاشىء أو إلى لا كائن nonentity أنت بعملك هذا إنما تحلل «ذاته» إلى عناصر بغير ذات Selfless elements «أنك قد تخبر أن خلقه.. قد تطور.. لكن عليك عندئذ أن تضيف..أنه هو الذى طوره..ولو كان فى استطاعة شخص آخر أن يفسر ـ من معطيات معينة ومن قواعد كلية ـ تكوينه كما يفسر مسألة حسابية فأين ذهبت ذاته هو..؟ اعتدى عليها شخص آخر، وحطمها إلى عناصر بغير ذات، ثم جمعها من جديد،وسيطر عليها، تماما كما يسيطر الإنسان على الشىء الميت للسكين.وإذا صّح ذلك فإن هذا الشخص يشعر شعورا غير واضح أنه لو أن شخصا آخر يستطيع على هذا النحو أن يفكه وأن يعيد تركيبه unmake and remake فإنه هو نفسه يمكن بالمثل أن يكون أى فرد أو أى شخص منذ البداية طالما ألا شىء قد تبقى ليكون خاصا به هو..» [2].

أن خلق الإنسان لايمكن مطلقا أن يكون نتاجا منتهيا،لايمكن مطلقا أن يكون كائنا محددا يخضع للحساب الرياضى، فهو ليس «وجودا» على الإطلاق، لكنه «صيرورة باستمرار ، فهو على الدوام فى عملية تطور، وهو لايتوقف قط من مجموع معين أو مضمون محدد. ونشاط الانتباه هو الفعل الواحد المستمر،هو الفعل الذى يوحد كثرة المادة وتعددها فى فرد واحد فى هوية مع نفسه..لكن موضوع هذا الفعل الموحدunitary ليس ساكنا أبدا وأنما فى تدفق مستمر لاينقطع،وهذا هو

---

(١) س . د. برود : «مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمي » محاضر الجمعية الارسطية المجلد العاشر ص ١٥٢ .

(٢) ف. هـ . برادلي .«دراسات اخلاقية» ص ٢٠ من الطبعة الثانية..

السبب فى أنه من المستحيل لخلق ما أن يصنع من مادة stuffمعينةلاتزيد ولاتنقص. فهناك باستمرار إمكانية الخلق التى تفترض نمطا جديدا،ويستجيب بطريقة جديدة تماماً:«ليس فى استطاعة أحد أن يعبر عن خلقه تعبيرا تاما بواسطة سلوكه الفعلى فى الماضى .لأن الخلق لابد أن يشمل باستمرار الامكانيات التى لم تتطور بعد. كما أنا لاستجابة التى سوف يرد بها الخلق عى مثير جديد،أو حتى على تكرار مثير قديم لايمكن مطلقا استنتاجها بيقين كامل من الاستجابة التى رد بها على مثير سابق. ولا يعنى التبدل الفجائى لسلوك الإنسان المعتاد بالضرورة أن مؤثرا خارجياً جديدا غيرم معتاد قد بدأ يؤثر فيه.لأن خلق الإنسان يمكن أن يكون على هذا النحو الذى يجعله يرد بطريقة واحدة على مثير ٩٩ ٪ من المرات، وبطريقة مخالفة ١ ٪ ذلك لأن الخلق هو بالضبط هذه النسبة الضئيلة ١ ٪ . ويمكن أن يكون الإنسان قد ركب على هذا النحو : يصيخ السمع بلا حراك لألف موعظة، ومع ذلك تتغير حياته كلها من الموعظة السابقة . فى حين أنك قد تجد شخصا آخر تتشابه حياته الخارجية وحتى الداخلية فى جميع مظاهرها السابقة، يمكن كذلك ألايتأثر بأى عدد من هذه النداءات apeals»(١).

٢٧ـ جـ. والحجة الرابعة للفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بالضرورة السببية مستمدة من المسئولية الخلقية، فهو يعترف بأن حرية الإرادة وليس الجبرdetermination كما يفترض عادة ـ هى التى تتناقض مع المسئولية، فإذا كان من الممكن أن يعاقب الإنسان أخلاقيا أعنى إذا ماكان مسئولا بحسب ذلك يرجع إلى أن فعله الخاطىء هو محصلة طبيعته، أى تتحكم فيه الظروف وأعظم هذه الظروف أهمية يكمن فى تكوينه الذهنى، ولأننا يمكن أن نأمل بطريقة معقولة أن يغير هذا العقاب من طبيعته إلى أحسن. «ولو صحت وجهة النظر العارضة أعنى لو كانت أفعال الإنسان الإرادية لا تتحكم فى أساسا ظروف يتضمنها نسق تكوينه الذهنى،

---

(١) هـ . راشدال :«نظرية الخير والشر» المجلد الثاني الكتاب الثالث ص ٣٠٤ .

فإن الأساس الوحيد لعقابه لا بد أن يكون فى هذه الحالة انفعالا من انفعالات الغل resentement أو الانتقام «revenge»[١].

٢٨ـ ومن المؤكد أن ذلك لابد أن يكون صحيحا لو كانت الأخلاق علاقة اجتماعية فحسب بحيث تفسر المسئولية بألفاظ العقوبة التى يوقعها الناس فى مجتمع ما على المخطىء،أو المكافأة اتى يقدمونها الى المصيب. فالمسئولية هنا تعنى المسئولية أمام الآخرين الذين يبدون استحسانا أو استهجانا لسلوك شخص ما حتى يغيره إلى الصورة المقبولة اجتماعيا. و«ربنسن كروزو» الذى لم يكن يعيش معه أحد ليعاقبه أو يكافئه عما يفعل ليس مسئولا ـ عند هذه النظرة ـ عن أعماله مسئولية أخلاقية . وهو حر تماماً أن يفعل وأن يسلك كما يشاء وبأية طريقة يشعر ـ عن طريقة الرغبة ـ بميل نحوها.غير أن هذه النظرة تستبعد ما أعتقد أنه أعظم النقاط جوهرية فى الأخلاق ـ وهو ما يمكن أن أسميه بالمسئولية الذاتية self - responsibility أعنى مسئولية الفاعل عن نفسه.

أن الفرد المنعزل يمكن أن يظل مع ذلك ـ ولابد أن يظل ـ موجودا أخلاقيا، وإذا ماكان فاعلنا المنعزل مجبر على السلوك بطريقة معينة فهو ليس بحاجة إلى أن يعتبر نفسه مسئولا أمام نفسه،وماكان يمكن أن يكون له الحق فى الاستمتاع بالفعل فى طريق معين، أو التألم من وخز الضمير بسبب فعل آخر، أن فاعلنا المنعزل لو أنه مجبر لايحتاج إلى ممارسة أى جهد أخلاقى حتى يتبع طريقا معينا من الفعل ويتجنب طريقا آخر.

٢٩ـ ويمكن أن يسألنا سائل: «لكن لماذا ينبغى على الفاعل المنعزل أن يفعل الفعل الصواب right act ..؟ والجواب هو : «لأن واجبنا أن نفعل الفعل الصواب» . والسؤال لماذا ينبغى علينا أن نفعل واجبنا هو سؤال لا معنى له،لأن الفعل الذى يكون واجبى يعنى أننى ينبغى على أن أفعله، وسلطة الفعل الواجب لايمكن أن ترد

---

(١) مكدوجال : «مقدمة لعلم النفس الاجتماعي» ص ٢٠١ .

الغرض، مالم يفهم الغرض ليعنى التعبيرعن ذاتنا المثالية. أننا نبذل جهدا أخلاقيا فى أفعالنا الإرادية لا لأننا نريد أن نصل إلى غاية موضوعية، لكن لأننا نشعر أنه من المحتم علينا أن نحقق طبيعتنا الحقة بأن نسلك سلوكا عقليا. صحيح أن أفعالنا الإرادية يمكن أن يتصادف أن تشبع ميلنا، لكن حتى فى هذه الحالة فنحن لاننجزها لأنها تخدم ميلنا، بل ننجزها لأن من واجبنا فحسب أن ننجزها ولا نستطيع أن نذهب أبعد من سلطة الواجب. فالجهد الأخلاقى لا يبذل لأنه مفيد أونافع. لكنه يبذل لأن سلطة الواجب تتطلبه كما أنه لايبذل بروح الخضوع للسلطة، لكنه يبذل طواعية واختيارا، وبطاعة حقيقية لما يمليه عليه العقل: أن عبارة «ينبغى عليك Thou shalt لاتعنى من المفيد لك أو من صالحك كذا، أنها لاتعنى شيئا سوى القول بأن فعلا معينا لا بد من تحقيقه طاعة لباعث الواجب.

أننا نفعل الأفعال التى يحتمها واجبنا لا لنتجنب العقاب أو نستمتع بالمكافأة، بل لكى نعبر عن طبيعتنا الحقة فحسب. أن مكافأة العمل الفاضل أو الخير تكمن فى هذا العمل نفسه، وقل مثل ذلك فى عقاب الشر فهو يكمن فى الشر المرتكب نفسه. أن الفاعل حين يسلك سلوكا فاضلا يستمتع بالاشباع الذاتى (أو الاكتفاء الذاتى) الذى هو مكافأة كافية. ومكافأة العمل الخير تنبع من هذا العمل نفسه بالضرورة ، كما تنبع من طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث يساوى مجموعها قائمتين. ولقد كتب اسبنوزا فى رده على بلينبرج Blyenbergh يقول: «لا أستطيع أن أمسك عن القول بأننى دهشت غاية الدهشة من قولك: أنه مالم يعاقب الله على الجريمة.. فأى اعتبار يمكن أن يمنعنى من أن أرتكب بشغف جميع ألوان الجرائم ؟ يقينا أن من يمتنع عن ارتكاب الجرائم خوفامن العقاب فحسب.. لايكون سلوكه صادرا عن المحبة على أى نحو،وسلوكه هذا يتضمن أدنى فضيلة ممكنة. أما بالنسبة لى فأنا أتجنب ارتكاب الجرائم ـ أو أحاول أن أتجنبها ـ لأن طبيعتى الخاصة تعافها صراحة ولأنها لابد أن تؤدى بى إلى الضلال بعيدا عن محبة الله وعن معرفته» [1].

---

(١) مراسلات اسبنوزا،ترجمة أ.ولف ص ١٧٨ .

لكن لو أن إنساناً ذا طبيعة خيرة حقق تلك الطبيعة فى أعماله الخيرة، واستمتع بالسعادة الناجمة عنها، فلماذا لابد للإنسان ذى الطبيعة الشريرة أن يعانى من أعماله لو أن هذه الأعمال كانت لاتعبر إلا عن ماهية طبيعية فحسب:؟ ولا نستطيع أن نفعل شيئا بصدد الاجابة عن هذا السؤال خيرا من اقتباس نص من المراسلات التى دارت بين «أولدنبرج» [١] .واسبنوزا،الأول يسأل،والثاني يجيب إجابة مقنعة .

وهذا ماكتبه «أولدنبرج» : «لو كان مثلنا نحن الموجودات البشرية فى جميع أفعالنا الاخلاقية والطبيعية على حد سواء - بين يدى الله ،مثل قطعة الصلصال بين يدى صانع الفخار،فبأى حق يمكن لأى واحد منا أن يلام لأنه سلك بهذه الطريقة أو تلك حين يكون من المستحيل عليه استحالة مطلقة أن يسلك بطريقة أخرى..؟ أليس فى مقدرونا جميعاأن نرد على الله قائلين : أن قدرك المحتوم، وقوتك التى لاتقاوم قد اضطرتنا أن نسلك على هذا النحو،وجعلت من المستحيل علينا أن نفعل على نحو آخر،فلماذا أذن، وبأى حق تسلمنا إلى مثل هذه العقوبات المرعبة، التى لانستطيع اجتنابها بأية طريقة من الطرق ، أننا نرى أنك تفعل كل شيء وتوجه كل شيء وفقا لضرورة عليا تتفق مع ارادتك ومشيئتك..؟لو أنك أجبت بأن الناس لاعذر لهم أمام الله لا لسبب آخر سوى أنهم بين يدى الله. فأنى سوف أرد هذه الحجة - يقينا - وأقول : أن الناس لهم عذرهم الواضح بالضبط بسبب أنهم بين يدى الله. لأنه من اليسير على كل إنسان أن يحتج قائلا: آه ! يا الهى .أنها قوتك التى لاراد لها!ومن ثم يبدو أننى لابد لى من أن أعذر إن لم أفعل على نحو آخر..»[٢].

ولقد كتب «اسبنوزا» يقول فى رده على هذه الرسالة: «ما قلته من أننا.. لاعذر لنا لأن مثلنا بين يدى الله مثل قطعة الصلصال بين يدى صانع الفخار أردت أن يفهم

---

(١) هريأولدنبرج H. Oldenburg عالم انجليزي ،كان أمين سر الجمعيةالملكية في لندن وقت أنشائها،وكانت له مراسلات عديدة مع اسبنوزا علي فترات زمنية مختلفة. (المترجم).

(٢) من رسالة لهنرى اولدنبرجإلى اسبنوزا: انظر مراسلات اسبنوزا الترجمة الإنجليزية بقلم أ. ولف ص ٣٥٦.

منه أن أحدا لايستطيع أن يلوم الله لأنه منحه بنية هشة أو عقلا ضعيفا،لأن مثل هذا اللوم سوف يكون عبثا absurd أشبه بعبث شكوى الدائرة من أن الله لم يمنحها خصائص الكرة sphere أو شكوى الطفل الذى آلمه حجر من أن الله لم يمنحه جسدا سليما من الناحية الصحية،ومن المعرفة الحقة ومن محبة الله، وأنه أعطاه طبيعة بلغت من الوهن حدا جعله لايستطيع أن يكبح جماح رغباته أو أن يجعلها معتدلة. إذا لاشىء ينتمى لطبيعة كل موجود غير ما ينتج بالضرورة من سببه المعطى.لكنك تصر على القول بأنه لو كان الناس يخطئون بضرورة طبيعتهم،فإنهم فى هذه الحالةلهم عذرهم : لكنك لم تفسر لى ما الذى تريد أن تستنتجه من ذلك؟ لم تفسرلى ما إذا كنت تريد أن تستنتج من ذلك أن الله لا يكون على حق فى غضبه عليهم،أوما إذا كانوا هم يستحقون الغبطة، أعنى يستحقون معرفة الله ومحبته. لوكنت تقصد الأولى فسوف أسلم تماما بأن الله ليس غاضبا،وأن جميع الأشياء تسير وفقا لقراره. لكنى أنكر أنه ينبغى لهم ـ من ثم ـ أن يكونوا سعداء : لأن الناس يمكن أن يكون لهم عذرهم، ويفتقرون مع ذلك إلى السعادة بل عليهم أن يكونوا معذورين بطرق شتى. فالحصان له عذره فى كونه حصانا وليس إنسانا ، ومع ذلك فهو لابد أن يكون حصانا لا إنسان. من يصيبه مس من جنون بسبب عضة كلب هو فى الواقع معذور،لكن غيره من الناس لهم الحق مع ذلك فى خنقه[1] .وأخيرا فإن من يعجز عن ضبط رغباته وكبح جماحها خشية القانون فإنه يعجز ـ مع أنه لابد من أن يعذر لضعفه ـ عن الاستمتاع بصفاء الذهن،ومعرفته الله ومحبته، لكنه لابد بالضرورة أن يهلك» [2] وأنا أتفق مع وجهة نظر اسبنوزا بقدر ما تذهب إلى أن العقاب والمكافأة بالمعنى الحقيقى لهاتين الكلمتين ـ هما نتيجتان ضروريتان لأعمال الفاعل التى هى بدورها المحصلة الضرورية لطبيعته. فالعقاب والمكافأة لايحددان ـ كما يزعم الفيلسوف الجبرى ـ السلوك المقبل للفاعل. لكنهما يحددان نتيجة سلوكه

---

(١) كان ذلك حقا مشروعا أيام اسبنوزا . (المترجم).

(٢) رسالة من اسبنوزا إلي أولدنبج ـ نفس المرجع السابق ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨ .

فى الماضى .والعقاب والمكافأة من ناحية أخرى لايحتاجان إلى فرضهما على الفاعل من سلطة خارجية،بل على العكس ،لابد أن يفرضهما الفاعل على نفسه - self imposed.

ولكن وجهة النظر التى يأخذ بها هذا البحث تختلف عن وجهة النظر التى تُنسب عادة لاسبنوزا ،وهذا الاختلاف يكمن فى أن البحث الحالى لاينظر إلى طبيعة الفاعل على أنها معطاة ومقدرةسلفا، لأن طبيعة الفاعل ـ إلى حد معين ـ من صنعه.

٣٠ـ حين نقول للفيلسوف الجبرى: أنه بناء على وجهة نظرك فإنه لايمكن أن يكون هناك وجود لكلمة «ينبغى» لأن هذه الكلمة تتضمن كلمة «استطيع» وكلمة «أستطيع» تعنى الاختيار،فإنه قد يسمح بمعنى واحد فقط تتضمن فيه كلمة «ينبغى» كلمة «أستطيع» فهوقد يقول أن الإنسان مقيد أخلاقيا فحسب بأن يفعل «ما فى قدرته»،وما «يستطيع الإنسان أن يمسك عنه» هى تلك الموضوعات التى تخضع للعقاب أو الأدانة الأخلاقية.لكنه يفسر كلمة«يستطيع» وعبارة «ما فى قدرته» بأنها تعنى فحسب غياب جميع العقبات التى لايمكن التغلب عليها ماعدا الحاجة إلى باعث كاف[1] لكن إذا كان الفيلسوف الجبرى يوافق على أنه يمكن أن تكون هناك حالة يستطيع فيها الفاعل أن يمتنع عن فعل شىء ما،أفلا يعنى ذلك أن نظريته ليست مقنعه بمافيه الكفاية بحيث تشمل جميع الحالات الممكنة.؟



(١) هـ .سيد جويك: «مناهج علم الأخلاق» ص٦٣ من الطبعة الثالثة.

الفصل السادس

٣ ـ المذهب الجبرى:

«إمكان التنبؤ»

الفصل السادس

٣ ـ "المذهب الجبرى"

"إمكان التنبؤ"

(١) ما المقصود بإمكان التنبؤ .؟(٢)مغالطة إمكان التنبؤ التراجعى (٣) مبدأ اللاحتمية فى العلم . (٤) أياما كان تفسير هذا المبدأ فهو يعارض الحتمية المطلقة. (٥) لانهدف إلى البرهنة على عدم إمكان التنبؤ بالسلوك البشرى من عدم إمكان التنبؤ فى العالم الطبيعى. لكنا نقدم هذا المبدأ ضد أولئك الذين يرغبون فى البرهنة على التنبؤ بالسلوك البشرى من التنبؤ فى العالم الطبيعى.

***

(١) ـ أما وقد ناقشنا المذهب الجبرى فى معنيين له هما (١) القول بأنه من المستحيل على الشىء أن يكون خلاف ما هو عليه.

(٢) القول بأن مبدأ السببية هو المبدأ السائد فى الطبيعة، فإن علينا الآن أن نناقش المعنى الثالث لهذا المذهب، وهو الزعم القائل بأن كل شىء يمكن التنبؤ به لوتوافرت لدينا معطيات معينة كافية :

يرى المذهب الجبرى فيما يتعلق بإمكان التنبؤ بأن حالة الكون الحاضرة تعتمد تماماً على ما حدث فى لحظة ماضية، فكل شىء موجود، وكل حدث يحدث بالضرورة وليس ثمة بدائل ممكنة تتعلق بمستقبل سير الحوادث، بل هناك طريق واحد مفتوح:وهوالتتابع الضرورى لما قد كان موجودا بالفعل، وخطة الكون كله من أضأل التفصيلات موضوعة مقدما وضعا تاما، فلاشىء جديد ولايمكن أن تتوقع شيئا جديداً.

يوم بدء الخلق أنشاالصانع
آخر الناس ، وألقى الزارع
بذرة يبدو جاها اليانع
آخر الدهر . وما قد رقما
مبدأ يتلى حسابا فى الختام (١).

والواقع أن المذهب الجبرى كـان يعنى تماما إمكان التنبؤ عند عالم الطبيعة الذى عاش منذ نـصف قرن. يقول بروفيسور «ادنجتون»: «أن المذهب الجبرى الذى كان يأخذ به عالم الطبيعة فى الماضى كان نوعا خاصا هو ما أسميه بإمكان التنبؤ، وهو يفترض أن هناك نسقا منظمامن القوانين بحيث لو أعطيت لنا وقائع كاملة عن حالة العالم خلال اللحظة الأولى من عام ١٦٠٠ ـ مثلا ـ فاننا نستطيع أن نتنبأ بالمعطيات الكاملة عن حالة العالم لأى تاريخ لاحق (وكذلك طبعا لأى تاريخ ماض)..»(٢).

(٢) وسؤالنا الان هو : هل يلاحظ المتنبيء بالفعل الخاصية «ص» فى اللحظة «ل» ، وبالتالى يخبرنا مقدما أن خاصية أخرى «س» سوف تظهر إلى الوجود فى اللحظة «ل٢» ، أم أنه غالبا ما يلاحظ «س» فى لحظة «ل٢» ثم يستدل منها تراجعيا أنه لابد أن يكون قد كان هناك «ص» فى لحظة« ل١»..؟ أننا إذا ما وجدنا أن ما يحدث أحيانا هو الحالة الأخيرة فإن رأى المتنبى يمكن أن يكون له ما يبرره إذا ـ وإذا فقط ـ كان من الممكن اكتشاف وجود «ص» فى اللحظة «ل١» اكتشافا مستقلا، أعنى من خلال وسائل أخرى غير «س».لكن إذا لم يكن هناك وسائل أخرى نعرف بها أن «ص» لابد أن تكون قد وجدت فى الماضى اللهم الا بواسطة الملاحظةالأخيرة «س» ، فلا يمكن أن يكون هناك فى هذه الحالة تنبؤ.

والواقع أن المغالطة التى تكمن خلف وجهة نظر الفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بإمكان التنبؤ هى ـ فيما يبدو على النحو التالى: أنه يلاحظ «س» فى لحظة« ل»، ثم

(١) رباعيات عمر الخيام ـ الرباعية رقم ٧٣ ـ (والترجمة للاستاذ محمد السباعي ـ المترجم).
(٢) «مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمي» محاضر الجمعية الارسطية، المجلد العاشر ص١٦٣ .

يستدل منهـا أنه لابد أن يكون قد كانت هناك «ص» فى لحظة «ل١» ، ثم يسـير أبعد منذلك ليقرر أننا إذا ما عرفنا «ص» فى لحظة «ل١»، فأننا نستطيع أن نتنبأ بـ «س» فى «ل٢» ، دون أن نبحث فـيما إذاكانت «ص» فى لحـظة «ل١» كانت موجودة كـعامل حقـيقى أو كـعنصر خـرافى،والفيلسوف الجـبرى يتـلاعب «بالتسليم بخـاصيـة أنها كانت«ص». افـرض أن لدينانسقين هــما «س١»، «س٢» كانا يتـشابان تشابهـا تاما حتى لحظة «ل»، ثم فى لحظة «ل١» اخـتلف النسقان أما تلقـائيا أو استجابة لاخـتبار مماثل طبق عليمـا معا بحيث عـبر أحدهما عن خـاصية «س١» بينما عـبر الآخر عن خاصية «س٢». إن فياستطاعتنا فى هذه الحالة أن نأخذ عن الخاصية «س١» فى لحظة «ل» لنحدد أنهـا كانت «ص١»، والتعـبير عـن خاصيـة «س٢»، فى لحظة«ل» لنحدد أنها كـانت «ص٢».ونحن نكون بهذا الشكل قـد أظهرنا أن النظامين ليسـا بالضبط مـتشـابان أتم التشـابهقـبل لحظة «ل» ،طالما أن «س١» كـانت لهاا لخـاصيـة «ص١» وس٢» كانت لهـا الخاصيـة «ص٢» وأن اخـتلاف سلوكهـما ليس مـثلا على مـبدأ اللاحتمية» (١).

تلك هى حجـة الفيلسوف الجبرى. غير أننا لا بد أن نميز الحـالات التى تستنتج فيها «ص» من «س» بحيث يمكن اكتشـافها بطرق أخرى قبل أن تظهر «س»، أقول اننا بحـيث أن نفرق بين هذه احـالات الاخيـرة وبين تلك الحالات التى نعـرف فيـها «ص» فقط من خلال «س» ، وبالتالى يمكن تحديدها بواسطـتها . وفى الحالة الأخير لايكون هناك تنبؤ: لكن هل هناك مثل هذه الحالة؟

ولكى نتـبـين كـيف يـمكن تفـسيـر ذلك عـمليا، يـقـول بروفـيـسـور ادنجتـون:«دعنانفترض أن نترات الفـضة هو اسم مشتـرك لنوعين مخـتلفين من الملح (فرضا) هما : ف ن أ ٣ و ف ن ـ أ٣،وأن العلامة الوحيدة على اختلافهما هى سلوك مختلف بواسطة اختبار يحطم الملح بحيث لايمكن أن يتكرر على الإطلاق.ولابد لى من أن أقول أن النتيـجة المستخلصـة من الاختبار فى هذه الحالة بـأن الملح كان نترات

---

(١) أ. س . ادنجتون :«مبدأ اللاحتـمية والمذهـب اللاحتمي» محاضر الجمعـية الارسطية المجلد العاشر ص ١٦٩ .

فضة هي استدلال أصيل طالما أنه يحدد خاصية كان يمكن التحقق منها بطريقة أخرى في اللحظة التي نفترض فيهاوجود هذه الخاصية ، في حين أن النتيجة القائلة بأن الملح كان ف ن ـ أ ٣ وليس ف ن أ ٣ ليست استدلالها لكنها إعادة تقرير ما قدحدث تحت شكل أو ع لي هيئة التحديد التراجعي للخاصية.والحقيقة هي ـ على ما نعرف ـ أن سلوك نترات الفضة فيما يتعق بهذاا لاختبار الجزئي المعين هوسلوك غير محدد، والرموز ف ن ،وف ن ليست الا مجرد إشارة إلى سلوكين محتملين لها»[1].

علينا إذن أن نفرق تفرقة واضحة تماما بين هذين الشرطين الممكنين: (١) ـ حين نستدل تراجيعا من ظهور «س» في «ل٢» أن الخاصية «ص» لابد أنها كانت توجد في «ل١» فها هنا تسليم ضمني بأن الخاصية «ص» في اللحظة «ل» يمكن التحقق ن وجودها تحققا مستقلا قبل حدوث «س» في «ل٢» .وبالتالي يمكن التنبؤ بدقة و«س» من «ص» . (٢) . لكن حين نفترض وجود خاصية «ص» في «ل١» لايمكن معرفتها إلا بعد أن تظهر «س١» في «ل٢»وأكثر من ذلك لا يمكن تحديدها بأية طريقة من الطرق الا بالاشارة إلى حدوث«س» في لحظة ما فيما بعد، فلامعنى إذن للقول بأن «ص» هي التي كانت تحدد «س»،ومن هنا كان من المشرع تماما أن نقول أن ظهور «س» لايمكن التنبؤ به.

وسوف نقتبس النص الآتي من بروفيسور ادنجتون لكي نقدم أمثلة عينية لهاتين الحالتين :«دعنا الآن نقارن بين ظاهرتين أحداهما نفترض فيها أنها غير حددة.والأخرى (لأغراض عملية رغم أن ذلك ليس مطلقا) نفترض فيها أنها محددة. وسوف آخذ كمثل على الظاهرة غير المحددة تحطيم ذرةالراديوم.هذه الذرة في اللحظة الحاضرة ل صفر لانعرف ماإذا كانت سوف تتحطم في اللحظة «ل١» أو في لحظة أخرى «ل٢» فذلك غير محدد.. قارن بين هذا المثل وبين ظاهرة محددة (على وجه التقريب) كالقول بأن الكوكب «بلوتو Pluto» سوف يصل إلى مركز معين في السماء في اللحظة «ل١» وليس في اللحظة «ل٢» أننا حين نلاحظ ذرة الراديوم تتحطم في اللحظة «ل١» فإن في استطاعتنا لو شئنا أن «نستدل» خاصية

(١) نفس المرجع ، ص ١٧٠ .

«ص١» استدلالا تراجعيا من لحظة «ل صفر» . غير أننا إذا ماوجدنا أنه ليس ثمة طريقة أخرى لوصف «ص١» ،إلا بربطها بتحطيم الذرة فى لحظة «ل١» فأننا لانفعل شيئا سوى تقرير الظاهرة التى لاحظناها فى كلمات مختلفة. فمن ملاحظة الكوكب «بلوتو».

نستطيع بالمثل أن نستنتج الخاصية ص١ فى لحظة ل صفر غير أن«ص١» فى هذه الحالة هى استدلال أصيل لأنها لا تحدد بالاشارة لما استنتجناه منها.وعلى ذلك فالخاصية «ص١» يمكن أن تكون أن الكوكب«بلوتو» كان فى وضع معين فى المساء فى لحظة ل صفر .أو أنه عندئذ مارس بعض الآثار المشوشة على الكوكب نبتون Neptuneوهذه الخصائص يمكن تحديدها بالإشارة إلى بعض الظواهر التى حدثت فى وقت سابق على «ل١»..لقد قابلت بين لاحتمية تحطيم ذرة الراديوم، وبين حتمية وضع الكوكب بلوتو Pluto،لكنى لابدأن أوضح أن ذلك اختلاف فى الدرجة لا فى النوع..وأنى لأعتقد أن أولئك الذين يفترضون خاصية«ص» المجددة فى ذرة الراديوم، ويتوقعون أن ينظر إلى افتراضهم هذا على أنه شيء أكثر الهاما من التخمين الطائش، يتأثرون بوجهة النظر التقليدية التى تقول أنك لو سلّمت بأن هناك ظاهرة ما غير محددة (أو لاحتمية) فلا بد أن تسلم بوجود استثناء فى سير الطبيعة المنتظم .وليس ذلك صحيحا، فكل ظاهرة ـ فى التخطيط الحالى لعلم الطبيعة ـ لها درجةمعينة من اللاحتمية. والحسابات التى تجرى من الصيغ تعطينا فى آن واحد نتيجة مرجحة وقياس لايقينها. والترجيحات ترتب من الشواذ الظاهرة حتى المصادفات لكنها لاتتصل قط إلى يقين كامل» (١).

(٣) ويؤدى بنا ذلك إلى مبدأ اللاحتميةوهوالمبدأ السائد الآن فى العلم.لأن العلم «لم يعد يبحث عن اليقين، لكنه يبحث فقط عن الاحتمال المرجح فى وقوع حادثة ما،أو أن قانونا من قوانين الطبيعة قانون صحيح ..وهذا يعنى أن جميع قضاياه لها طابع احصائى : فسلوك الوحدات التى يعزى إلى الاحصائيات هو سلوك غير حتمى، والنتائج الاحصائية لاتعطينا سوى احتمالات ترجيحية فحسب».ويصاغ مبدأ اللاحتمية فى صورتين: ولقد انتشرت الصورة القديمة منهماحين افترض

---

(١) هـ. دنجل H. Dingle : «من العلم إلى الفلسفة» ص ٣٨٩ ـ ٣٩٠ .

العلماء أن الذرة تتألف من نواة شمسية مع الكترونات كوكبية تدور حولها فى عدد من المحاور ، وتبعا لمثل هذا الافتراض فإن اشباع الذرة يحدث حين يقفز الالكترون من محور آخر فى لحظة معينة يفترض فيها أنها غير محددة.

لكن هناك صورة حديثة أكثر من ذلك لمبدأ اللاحتمية لخصها «دكتور برود» على النحو التالى :«هناك مقادير يمكن قياسها «ك و ق» ذات أهمية أساسية فى علم الطبيعة الأولى لها طبيعة الوضع، أما الثانية فلها طبيعة اللحظة. وقيمة «ق» فى لحظة معينة وفى مكان محدد ـ بالنسبة لوقائع معينةهى التى سوف أشير إليها بـ «ط ق » ـ يكن أن تقع داخل أو خارج نطاق صغير معين و△ف على حد سواء وبالنسبة لنفس هذه الوقائع نفس الزمان والمكان فإن قيمة ق يمكن كذلك أن تقع خارج أود اخل نطاق صغير هو △ق.وبماأن المعطى ط ق ك يتغير فى جوانب أخرى معينة تغيرا متصلافإن النطاق △ك ينكمش بغير حدود. لكن هذين النمطين من التغير فى المعطيات يرتبطان أرتباطا وثيقا لدرجة أن أى تغيير ينقص من نطاق △ك يزيد من نطاق △ق، وأى تغير ينقص من نطاق △ك يزيد من نطاق △قوالعلاقة المتبادلة بينها هى أن الناتج صفر △ق الذى يحدثه △ك له قيمه متميزة معينة مستقلة عن التغيرات التى تحدث للمعطى ط ق ك»(١).

والبدأ الذى تقرره هذه الصورة يمكن شرحه بأحدى طريقتين: الطريقة الأولى :ابستمولوجية (معرفية) والطريقة الثانية انطولوجية (وجودية).

(أ) والشرح الأول يتعلق بعدم يقين القياس. فحين تقاس مقاديرمعينة مجاوزة درجة معينة من الدقة، فإن أثر آلة القياس على العملية المراد قياسها يصبح ملحوظاً. فالآلات نفسها بما أنها مصنوعة من المادة النهائية ultimate stuff للشيء المراد قياسه ذاته، فمن المحتمل أن تخضع لنفس القوانين التى تخضع لها هذه المادة، وعلى ذلك فمن المحتمل جدا أن أية محاولة لرد الأثر المزعج للآلة من حيث أنها تقيس «ق» لابد بالضرورة ـ بعد حد معين ـ أن تزيد من أثرها المزعج من حيث أنها تقيس ك ،والعكس صحيح أيضاً، ولو صح ذلك فإن الناتج △ق △ك لابد أن تكون له قيمة معينة لاتتعق بالمنهج المستخدم فى قياس ق د ك.

(١) «مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمي» محاضر الجمعية الأرسطية. الجلد العاشر ، ص ١٥٥ .

(ب) أن القول بوجود قيمة معينة يمكن تحديدها فى نقطة معينة أو لحظة محدودة هو قول مصطنع إلى حد كبير. خذ مثلا انحناء القوس فى نقطة معينة، قد تقول أن القوس ليس فيه انحناء عند هذه النقطة، أو فيه انحناء لا متناه، أو فيه انحناءان مختفان.وقد يكون ذلك صحيحا بالنسبة لجميع المحددات determinable ذات الأهمية فى علم الطبيعة.

(٤) ولو أننا فهمنا مبدأ اللاحتمية بالمعنى الذى يمكن فيه للاكترون فى إحدى الذرات أن يقفز - بغير تنبؤ - من محور إلى محور آخر فإن ذلك يضعف فى الحال حجة الفيلسوف الجبرى الذى يقيم إمكان التنبؤ بالسلوك على أساس إمكان التنبؤ فى العالم الطبيعى.وإذا كان الأخير لايمكن التنبؤ به نتج عن ذلك أنه لايمكن التنبؤ بالأول أيضاً.

وإذا ما أخذنامبدأ اللاحتمية من ناحية أخرى على أنه يعنى عدم الدقة فى القياس مهما تكن الأدوات المستخدمة فى عملية القياس، فإن ذلك أيضاً سوف يكون حجة ضد أولئك الذين يعتقدون أن السلوك البشرى يمكن حسابه لو أننا توقفنا فحسب عن الاستيطان، وقسنا الظواهر البشرية قياسا كميا كما نفعل فى بقية العالم الطبيعى.

وإذا ما أخذ هذا المبدأ على أنه يعنى إمكان معرفة قيمة محدد معين certain determinable فى نقطة معينة أو فى لحظة محددة، فسوف يكون من اللغو أن نقول : «أننا إذا ما قدمت لنا المعطيات الدقيقة فى لحظة معينة» فسوف يكون من الممكن التنبؤ بالظروف فى لحظة «لاحقة». لأن «المعطيات فى لحظة معينة» لايمكن أن تعطى بدقة.

(٥) لكنا لم نقدم الحجة السابقة لكى نبرهن على أن السلوك البشرى لايمكن التنبؤ به لأن حوداث العالم الطبيعى قد وجدنا أنها تجاوز عملية التنبؤ. فذلك لابد أن يعنى أن الأحداث الذهنية معتمدة على الأحداث المادية. وأن مبدأ اللاحتمية المفترض فى المادة دليل فى صالح لاحتمية الذهن، أعنى أن خصائص الذهن يمكن استنباطها من خصائص المادة. والواقع أن الحجة السابقة تهدف إلى تفنيد النظرية التى تعزو - بيقين مطلق - حتمية للعالم غير العضوى، ثم تفترض بعد ذلك عن طريق المماثلة

والتشابه أن الحتمية تصدق كذلك على الحوادث الذهنية رغم مظهرها الذى يوحى بعكس ذلك.

سوف أقتبس النصوص الآتية من برفيسور ادنجتون وأوجهها إلى أولئك الذين لا يزالون يعتقدون أنه من الصعب التخلص من الحتمية بوصفها تصورا صادقا للعالم المادى ـ يقول ادنجتون :«لابد لى أن أوضح أن النظرة العلمية للمذهب اللاحتمى لاتعنى أن هناك أحيانا استثناءات للقانون الحتمى، لكنها تعنى أن كل ظاهرة هى لاحتمية بدرجة كبيرة أو صغيرة» (١).

وهو يقول كذلك: «أنى اعتقد أننا ننظر إلى المذهب الحتمى الآن على أنه زعم بغير أساس»(٢) .وهو يقول أيضاً : «طالما أن الحتمية قد أزيحت من وضعها الذى يبدو منيعا فى علم الطبيعة. فإن من الطبيعى أن نشك فى قولها حين تزعم أنها اتخذت لنفسها وضعا مؤكدا فى مناطق أخرى من الخبرة» (٣) .ويلاحظ الكاتب نفسه وهو يلخص حججه فى صالح المذهب اللاحتمى: «(١) ـ يبدو أننا نقوم بتعقيد لامسوغ له حين نفترض وجود الحتمية فى العمليات الذهنية واللاحتمية فى العمليات الطبيعية . (٢) من الصعب أن نرى كيف يمكن أن تنطبق الحتمية على حالة ذهنية معينةوحالة ذهنية أخرى،لاسيما إذا كانت حالة ذهنية لفرد معين ـ أعنى وحدة unit قد لايكون لها نظير فى الكون على الإطلاق ـ فهى تلغى مشكلة المماثلة الوثيقة مع إمكان التنبؤ فى النظم الفزيائية : (٣) الحالات الذهنية بطبيعتها ذاتها ومن خصائصها نفسها ليست معطيات للتنبؤ الدقيق»(٤).

لكنى أكرر القول بأننى لا أريد أن أستنبط حريتنا من اللاحتمية فى العالم الطبيعى. فحتى إذا ما كان العالم المادى تحكمه حتمية مطلقة من أضأل التفصيلات، فسوف أظل على اقتناع تام بأن الإرادة البشرية تحدد نفسها بنفسها ولايمكن التنبؤ بها. وفضلا على ذلك فإن تطوير هذه النقطة سوف يكون موضوع الفصل القادم.

---

(١) «مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمي» محاضر الجميعةالارسطية .المجلد العاشر ص ١٦٣ .

(٢) نفس المرجع ص ١٨٠ . (٣) نفس المرجع ص ١٨١ .

(٤) نفس المرجع ص ١٧٧

الفصل السابع

الجبر الذاتى

الفصل السابع

"الجبر الذاتى"

(١) المذهب اللاحتمى مرفوض ـ عرض هذا المذهب . (٢)الحرية تعنى انعدام القيود ـ أن تكون حراً من كل شيءمعناه أن تكون لاشيء. (٣)مذهب اللاحتمية يهدم المسئولية الخلقيةلأنه ـ هدم الهويةالذاتية. (٤) الثواب والعقاب لابد أن يكون ظالماوعقيما . (٥) كل من الفيلسوف الجبرى والفيلسوف اللاحتمى قد يكون محقا فيما يؤكده مخطئا فيما ينكره. فمن الممكن أن يكون للإرادة سبب، وأن يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حرا . (٦) التفرقة بين الشرط الذى يكون ضروريا للمشروط conditionate وبين الشرط الذى يكون فى آن معا ضروريا وكافيا (٧) عرض السببية الميتافيزيقية. (٨) عرض السببية التجريبية ـ مقارنة بين التصورات الميتافيزيقية والتصورات التجريبية للسببية . (٩) التصور الثالث الذى يقع بين الطرفين الأقصيين. الشرط قد يكون ضروريا للمشروط دون أن يتبعه المشروط بالضرواة. (١٠) هذه الوجهة من النظر تختلف عن وجهة نظركل من اسبنوزا وليتنز ـ وجهة نظر اسبنوزا. (١١ـ ١٢) نقد وجهة نظر اسبنوزا : (١١) كيف يمكن للأحوال modes الزمانية المتناهية أن تنتج من جوهر خالد لامتناه (١٢) وبناء على ذلك فإن رأى اسبنوزا فى أن الإرادة ضرورية رأى مرفوض. (١٣) وجهة نظر ليبنتز فى أن الإرادة حادثة لكنها يقينية. (١٤ ـ١٦) نقد وجهة نظر ليبنتز . (١٤) المشكلات التى أثارها «أرنولد» مشكلات حقيقية . (١٥) التنبؤ بالمستقبل تناقض فى الألفاظ. المستقبل المتنبأ به عبارة عن ماض.المعرفةالآلهية المسبقة تهدم حرية الله كما تهدم حرية الإنسان . (١٦) اقتباس قصة سكستوس تاركونيس لتوضيح نظرية ليبنتز. (١٧) كلتا النظريتين تجعل الشعور لامعنى له . (١٨) المذهب الآلى مرفوض هو الآخر لأن التطور عنده تطوير غير خالق. (١٩) نقد تصور داروِن للتطور . (٢٠) الأخذ بنظرية لامارك .(٢١) التطور الحقيقى لابد أن يتضمن خلق شيء جديد.

(٢٢) الحياة تنبثق فى جدة مطلقة . (٢٣) مقارنة الحياة بعملية الخلق عند الفنان . (٢٤) خُلق الإنسان ليس شيئاً ثابتاً ومحددا. (٢٥) يمكن التنبؤ بالواقعة دون الفعل . (٢٦) فشل كل محاولة للتوفيق بين العلم الالهى بكل شيء، والحرية الإنسانية . (٢٧ـ ٣١) مناقشة حجج مختلفة بهذا الصدد : (٢٧) القول بأن المعرفة المسبقة لاتعنى حدوث الحادثة المتنبأ بها. (٢٨) القول بأن الله يوجد فى «آن» أبدى (٢٩) تصور المعرفة الالهية المسبقة بمماثلتها بالفن . (٣٠) مشكلة الشر على نحو ما نوقشت فى المراسلات بين بلينبرج واسبنوزا. (٣١) محاولة جيمس للتوفيق بين المعرفة الالهية المسبقة وبين الحرية الإنسانية ـ عرض هذه المحاولة ونقدها. (٣٢) أى تصور لواقع ثابت هو تجريد يقوم به العقل البشرى. الواقعة دائما فى صيرورة، وهى تخلق باستمرار شيئا جديدا. (٣٣) مفارقة العلم الإلهى السابق وحرية الإنسان لا بزوال العنصر غير الحقيقى أعنى المطلق والاحتفاظ بالعنصر الحقيقى أعنى العنصر النسبى الناقص. (٣٤) إذا ما أراد شخص ما على الإطلاق فإن إرادته لا بد أن تكون حرة.

***

١ـ إذا كنا قد رفضنا المذهب الجبرى باعتباره مذهبا يقوم على غير أساس فإننا نرفض لنفس السبب مذهب اللاجبرية الخالص فهومذهب لايمكن الدفاع عنه : وأنا أعنى بمذهب اللاجبرية الخالص، تلك النظرية التى ترى أنه ليس ثمة شيء ترى أنه ليس ثمة شيء فى طبيعة (س) ـ أو فى طبائع الأشياء التى ترتبط بها ـ يلزم (س) أن تكون لها الخاصية (ص) فى اللحظة (ل). وبناء على هذه النظرية فإن(س) يمكن أن تكون أى شيء فى أية لحظة دون أن يكون هناك ارتباط على الإطلاق بين الحاضر من ناحية ، وبين الماضى والمستقبل من ناحية أخرى.

ويقول «جيمس» عن تطبيق هذا المذهب على الكون بصفة عامة: «يرى المذهب اللاجبرى أن لأجزاء الكون مقداراً معينا من تأثير بعضها فى بعض تأثيرا لاتحديد فيه ولاتعيين، بحيث أن وجود أحدها لايحدد بالضرورة الكيفية التى ستوجد عليها الأجزاء الأخرى.وهذا المذهب يُسلّم بأن الممكنات قد تزيد على الوقائع، والأشياء التى لم تنكشف لمعرفتنا بعد قد تكون فى ذاتها مبهمة أو مزدوجة الدلالة. وقد

نتصور بديلين للمستقبل كلاهما الآن ممكن الحدوث، ولكن لايصبح أحدهما مستحيلا إلا فى لحظة يستبعده فيها الآخر حين يتحقق ويصبح واقعياً»[1].

أما فيما يتعلق بالسلوك البشرى فإن هذا المذهب يرى أن الفاعل حين يسلك سلوكا معينا مثل «أ» ، فإنه لايكون مقيدا فى فعله هذا بأى شىء داخليا كان أم خارجياً ، فهو لايسلك سلوكه هذا ويفعل الفعل «أ» لأنه يحقق أعلى رغبة من رغباته، ولا لأنه يجلب أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، ولا لأنه صادر عن سلطة الواجب الداخلية ولهذا فهو يختاره ويفضله على جميع الأفعال الأخرى، وهو ليس مقيدا فى فعله هذا بتركيبه الجسمى أو العقلى، أو الوراثة، أو البيئة التى نشأ فيها. أنه باختصار شديد يفعل الفعل «أ» بلا سبب، فليست هناك مقدمات من أى نوع تضطره أن يفعل «أ» ويستبعد البدائل الأخرى، فهو لايرتبط بغاية تغريه بهذا السلوك، ولا بمقدمات تضطره إليه، إن فعله هو ببساطة وبوضوح: مجرد صدفة.

ونحن نرفض مثل هذه اللاجبرية الخالصة، أو حرية اللامبالاة وعدم الاكتراث لأنها تعنى ببساطة العشوائية التى هى سلب للعقل والقانون ، فكل شىء عند هذا المذهب ممكن ولا شىء مستحيل. ولن يكون هناك شىء مؤكد فى حياة الإنسان لأن الرجل الفاضل قد ينقلب فجأة إلى رجل سيىء السلوك، ومن ثم فكل محاولات المربى تصبح بغير جدوى.

٢ـ إذا كانت الحرية لفظا خاصا يعنى ـ بمعنى من معانيه ـ انعدام القيود، فإن الحرية المطلقة لابد أن تعنى أن تكون حرا من جميع القيود: أن تتحرر من الأشياء الخارجية ومن الطبيعة، ومن الناس من حولك، ومن القانون، ومن العقل،ومن الوراثة. لكنك من ناحية أخرى: «لو تحررت من كل شىء لكان معنى ذلك أنك لا شىء، فاللاشىء أو العدم هو وحده الحر حرية مطلقة: الحرية المطلقة هى العدم المجرد،ومن هنا فإذا كان الإنسان بالموت يتوقف عن أن يكون شيئا، فإنه ـ بالموت أيضاً ـ يكون لأول مرة حرا حرية مطلقة لأنه سيصبح لا شىء» [2].

---

(١) إرادة الاعتقاد ص١٥١ .

(٢) ف . هـ . برادلي : «دراسات اخلاقية» ص ٥٦ من الطبعة الثانية.

٣ـ أنه لمن الخطأ أن نظن أن المذهب اللاجبرى يجعل المسئولية الخلقيـة واضحة بنتائجها فى الثواب والعقاب، إذ الواقع أنه لاشيء يهدم المسئولية الخلقية كما تهدمها حرية اللامبالاة.

«أن ما يطلبه دعاة الحرية عادة من حيث الأساس هو «القدرة على الفعل بطريقة أخرى» وهو فى نفس الوقت أن يفعل أو يقوم بـالفعل وأيضاً ألا يفعل، وذلك انكار ـ لاقبـول ـ للمسئـولية ، أعنى تكيف الذات بكيف عن طريـق سلوكها. أنه يقـدم ما يتظاهر بالسؤال عنه، وهو أن الفعل الذى سيقدم عليه سيكون فعله هو وسيكون ذاته نفسها. وهو يهرب من مطلبه فى اللحظة التى يواجه فيها معناه، فى كل فعل بل حتى فى لحظة أداء الفعل فـإن عليه أن يكون كـما لو لم يفعل شـيئاً ولاقـام بفعل شىء ، فهو غير ملتزم وغير متطور. قـد يقال لكنه «غير ملتزم قبل الفعل لا بعده» لكن ذلك ليس إلامـراوغة وتملصـات. فلو أنه كان غـير ملتـزم بعدة آلاف من الأفـعال، وقـبل الفعل الواحد بعد الألف فهو غيـرملتزم على الأقل بعد الفعل الواحد بعد الألف: أن وجـهة نظـر هذا المذهب ليـست هى أن الفعـل يصف الذات بسِمة مـعينة، بل هى بالأحرى أن الفعل لايصف الذات بأية صفة» (١).

أن اللاجـبرية المطلـقة تعنى أن فـعلى فى لحظة مـعينة لايرتبط على الاطلاق بما حدث أو بما وجد فى اللحظة الماضية أو لحظات الزمان، لأنه لو كانت هناك مثل هذه الرابطة بين الماضى والحـاضـر لكان معنى ذلك أن الفـعل ـ كليـا أو جزئيـا ـ محـدد بالمقـدم . لكن القول بأنى فى كل لحـظة شخص جـديد تماما تصـدر عنى أفعـال فى استقلال عن ماضى يؤدى إلى هدم الهوية الذاتية، ويعفينى بالتالى من المسئولية.

أن الهوية لا تعنى شيئا مالم تعن التشابه الذاتى مع الاختلاف فى آن معا، وما لم نتصور الفاعل على أنه تشابه ذاتى (أو نفس الشـخص) مع اختلافات فى عرض هذه الشخصيـة فأننا لن نستطيع أن نحمل عليه أية صـفة. يقول برادلى فى هذا المعنى: «أن اسم شخص ماهو اسم لفرد معين يبقى موجودا وسط التغيرات الجزئية» (٢). فوجود الفـاعل لايعنى مـجرد تتـابع لحظات جـزئيـة لكنه يعنى هوية تجـاوز هذه اللحظات

---

(١) برنارد بوزانكيت: «مبدأ الفردية والقيمة» ص ٣٤٣ .

(٢) ف . هـ. برادلي: «أصول المنطق» ص ١٤١ من الطبعة الثانية.

الجزئية . «لأنه مالم يكن الشخص متميزا فسوف يصعب أن يكون له اسم خاص يعتمد على بقائه هو نفسه وسط التغيرات، ونحن لانستطيع أن ندرك شيئا ما لم تكن له خاصية معينة أو مجموعة من الخصائص نستطيع من وقت لآخر أن نوحد بينها، فالفرد يبقى هو نفسه وسط تغير الظاهر، وهذا يعنى أن له هوية حقيقية»[1].

والفيلسوف اللاجبرى حين ينكر وجود أى ارتباط بين الماضى والحاضر فإنه بذلك ينكر دوام التشابه الذاتى للفاعل، وهو بالتالى يلغى الهوية ومعها ـ بالطبع ـ المسئولية . ذلك لأن وجود الهوية مرتبط بالمسئولية لأنك حين تقول عن شخص ما أنه مسئول عن أفعاله، فإنك تعنى أنه يظل فى هوية مع نفسه فى الماضى والحاضر، وإذا ما بقى الفرد فى هوية مع نفسه فى لحظتين مختلفتين ـ إذا كان غدا هو نفسه بهويته الحاضرة ـ فلا شك أن هناك ارتباطا بين الماضى والمستقبل، أى أنه سيكون مقيدا فى سلوكه غدا بما هو عليه الآن. ومن هنا فإن مذهب اللاجبرية الخالصة يتناقض مع المسئولية الخلقية، لأنه مالم يكن هناك ارتباط بين اللحظات المتتالية فى حياة الإنسان، فسيكون من الخلف أن تنسبت إليه مسئولية خلقية فى لحظة ما عما فعله فى لحظة سابقة: «أن الشرط الأول لإمكان أن أكون مذنبا أو غير مذنب، أعنى أن أصبح موضوعا لحكم أخلاقى، هو التشابه الذاتى: أن أكون أنا نفسى باستمرار شخصا واحدا فى هوية ذاتية مع نفسى» [2] . وفضلا عن ذلك «فإنه من المستحيل أن ننتظر إلى الوجود على أنه يتكون من وحدة مع اختلاف المضمون، ونفترض مع ذلك أن طبيعة المضمون هى أن يكون غير مكترث، وأنه ليست له طريقته المعينة فى الاستجابات وتحول الكل».[3].

٤ـ كلا، ولا يمكن أن نجد فى مثل هذه النظرية أساسا معقولا لفكرتى الثواب والعقاب، أو استحسان واستهجان ما يفعله شخص ما. فلو كان الفعل الخاطىء

---

(١) نفس المرجع ص١٦١ .

(٢) ف . هـ. برادلي «دراسات اخلاقية» ص٥ .

(٣) ب . بوزانكيت« مبدأ الفردية والقيمة» طبعة ١٩١٢ ص ٣٢١ .

الذى أرتكبه الآن ينفصل تماما عن ماضى ومستقبلى فلا بد أن يكون عقابى ظالما بقدر ما هو عقيم مجدب، فهو ظالم لأننى فى لحظة العقاب ـ وهى لحظة لابد بالضرورة أن تكون مختلفة عن اللحظة التى ارتكبت فيها الفعل الخاطىء ـ لا أكون الشخص الذى كنته عند اقتراف الخطأ، وهو عقيم مجدب لأنه لن يكون له أدنى أثر على سلوكى فى المستقبل.والواقع أنه «لو كانت أفعال الإنسان الإرادية غير مقيدة بالظروف التى يتضمنها نسق تكوينه الذهنى ـ فإن الأساس الوحيد لعقابه فى هذه الحالة لابد أن يكون انفعالا من انفعالات الحنق أو الانتقام» [1]. وهذا الانفعال نفسه موجه توجيها خاطئا.

وهكذا يتضح أن مذهب اللاجبرية الخالصة لاينقذ المسئولية الخلقية كما يزعم عادة، فقد ذهب دعاته إلى القول بأن الإنسان مسئول فحسب لأنه ليس ثمة مبرر يدعوه إلى أن يفعل هذا الفعل وأن يمتنع عن ذاك. وهم يقولون أن كون الإنسان مسئولا يعنى أنه يستحيل عليه هو نفسه، كما يستحيل على أى شخص آخر أن يعرف ما الذى سيفعله فى اللحظة القادمة. أننا لايمكن أن نعرف ما هى أفعاله الا بعد أن يفعلها بالفعل، وعندئذ نعرف أن هذه الأفعال كان يمكن أن تكون الضد على خط مستقيم : «انه بمقدار ماتهتم بانقاذ المسئولية.. فإنها تحطم شروطها ذاتها.. أنها تصف ذلك الشخص الذى ليس مسئولا انه الشخص . المعتوه»[2].

٥ـ ومن ذلك يتضح أن الجبرية التامة، واللاجبرية الخالصة مذهبان خاطئان. «فأحدهما (المذهب الجبرى) يزعم أن لكل شىء سببا وينتهى إلى انكار حرية الإرادة. بينما يفترض الآخر الحرية كحقيقة مقررة وينكر أن يكون للإرادة سبب. وقد يجوز أن يكون كل مذهب منهما محق فيما يؤكده مخطىء فيما ينكره، أعنى أنه من الممكن أن يكون للإرادة سبب، وأن يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حراً»[3].

---

(١) و مكدوجال «مقدمة لعلم النفس الاجتماعي» طبعة ٢٥ ص. ٢٠١ .

(٢) ف . هـ. برادلي :«دراسات اخلاقية» الطبعة الثانية ص ١٢ .

(٣) جيمس وورد : «عالم الغايات» ص ٢٧٣ .

والقول بأن الإرادة مشروطة وحرة فى آن معا هو ما نعنيه «بالجبر الذاتى» فالأفعال الإرادية ترتبط ارتباطا سببيا بمقدمات معينة تقوم فى طبيعة تكوين الفاعل نفسه مادامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته، وهى فى نفس الوقت حرة لأنها ليست نتاجا ضروريا لشيء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتف بذاته فى تفسير الفعل الإرادى فهو حر إلى هذا الحد فى هذا الفعل، وهو بالمجازه له على هذا النحو يكون محددا بذاته أو مجبرا ذاتيا. غير أن هذه النقطة تحتاج إلى توضيح أكبر.

٦ـ كلمة «الشرط » أما أنها تعني مقدما ضروريا، أو مقدما ضرورياً وكافيا فى آن معا. والشرط الضرورى هو شيء إذا تحقق جعل تحقق النتيجة ممكنا. أعنى أن «النتيجة»لايمكن أن تتحقق دون أن يسبقها الشرط الذى هو سببها، فى حين أنه يمكن التفكير فى الشرط مستقلا عنها. لكن الشرط الضرورى والكافى هو شيء، إذا تحقق جعل تحقق النتيجة المشروطة ضروريا ولازما. وفى هذه الحالة لايمكن التفكير فى أى من الحدين بمعزل عن الآخر لأن العلاقة بين الاثنين مطلقة.

٧ـ وهذا الطابع المطلق للعلاقة بين الحدين فى الحالة الثانية والضرورة التى بها يتبع «المشروط» الشرط تؤلف ما يمكن أن نسميه بالسببية الميتافيزيقية وهى التى نجد فيها أن الترابط الضرورى بين السبب والنتيجة يمكن معرفته معرفة أولية عن طريق تحليل التصورات، أى أن معرفته لاتتوقف على التجربة التى لاتكشف الا عن العلاقاتت العرضية وحدها.وهذه السببية الميتافيزيقية فضلا على أنها تعنى ضرورة العلاقة بين السبب والنتيجة ـ تتضمن وحدة كامنة وراء ثنائيتهما: «إذ كيف يمكن للضرورة المتبادلة بين تصور حد مع حد آخر، وهى الضرورة التى بواسطتها لايكون تحقق النتيجة الا تحققا ضروريا للسبب ـ كيف يمكن لنا أن نتصورها، ما لم تتحد ثنائية الحدين فى وحدة أساسية واحدة..؟ حين لانستطيع تصور السبب بدون النتيجة، أو حين تتضمن ماهية السبب ماهية النتيجة. عندئذ لا يصبح التصوران بعد ذلك اثنين، لكنهما يمتزجان فى تصور واحد. وفى هذه الحالة يصبح السبب

ضروريا للنتيجة والنتيجة ضرورية للسبب، ومن ثم تصبح النتيجة فى هوية واحدة مع السبب، والعكس صحيح أيضاً.»[1].

٨ـ أما التصور التجريبى للسببية فهو عكس هذا التصور الميتافيزيقى: فبدلاً من الرابطة الضرورية بين السبب والنتيجة نجد أن العلاقة بينهما حادثة أو عرضية تماماً. وإذا كان التصور الميتافيزيقى يميل نحو الوحدة وراء الكثرة، فإن التصوير التجريبى يتجه نحو الكثرة ، فالأول يهتم بهوية السبب والنتيجة، والثانى يهتم بالتتابع البسيط. والقضايا التى يصدرها الأول عن الواقع قضايا تحليلية لايضيف فيها المحمول إلى الموضوع شيئا جديدا حتى أنه ليمكن منطقيا استنباط الموضوع من المحمول. بينما القضايا التى يذكرها الثانى قضايا تركيبية حتى أننا نجد أن التحليل الكامل للموضوع لايؤدى إلى استخراج المحمول منه: القضايا الأولى أولية يمكن معرفتها بمعزل عن التجربة، أما الثانية فهى بعدية لايمكن معرفتها إلا عن طريق التجربة وحدها.وبناء على التصور الأول للسببية نجد أن الشرط (أوالسبب) لايمكن تصوره بدون المشروط أو النتيجة التى تعقبه، أما فى حالة التصور الثانى فإن تتابع الحدين لايمكن ملاحظته إلا فى الماضى فحسب وقد يتكرر ـ أو لا يتكرر ـ فى المستقبل، فهو تتابع بغير علة reason تبرره، والأساس الوحيد الذى يقوم عليه هو تعودنا على ملاحظته. وإذا كان ثمة وحدة تضم التعدد المطلق للمواقع، فهى وحدة ـ بناء على المبدأ التجريبى ـ تفرضها الذات على الواقع لكنها هى نفسها ليست وحدة داخلية تقوم فى قلب هذا الواقع.

٩ـ لكن ألا توجد حلقة وسطى بين هذين الطرفين الأقصيين أعنى بين التصور الميتافيزيقى والتصور التجريبى للسببية بحيث تشكل تصورا ثالثا للعلاقة السببية..؟ هناك بالفعل خطوة وسط: ففى حين أن المقدم فى السببية الميتافيزيقية ضرورى وكاف، وفى السببية التجريبية لا هو ضرورى ولاكاف فهو فى هذا التصور الثالث: تصور ضرورى لكنه ليس كافيا.

---

(١) ج. جنتيلي: «نظرية الذهن بوصفه فعلا خالصا» الترجمة الانجليزية بقلم هـ. ولدن كار H. wildon carr ص ١٥٩

سبق أن ذكرنا في الفصل الثالث أن الإرادة يمكن أن تحلل إلى الانتباه وإلى فكرة التغير بشرط أن يتحقق وفقا لمضمون الفكرة وبنشاط الفاعل نفسه على نحو يشعر معه أنه يتحقق ذاته في هذا الفعل. ورأينا أن الفرد المنتبه لمثل هذه الفكرة يكون نشطا أعنى أنه يوجه نفسه، ويتميز عن ذلك الذى يوجهه غيره. ولكى ندعم هذه الفكرة لجأنا إلى التجربة من ناحية، وحاولنا أن نبيّن من ناحية أخرى أن النظرية المعارضة وهى نظرية المذهب الجبرى ـ نظرية لاتقوم على أساس سليم. أن الفاعل حين ينتبه إلى فكرة التغير يحدد نفسه لأنه قبل فعل الانتباه لم يكن ثمة شيء يؤثر فيه بحيث يجعله ينتبه إلى هذه الفكرة الجزئية فتلك هى الوظيفة الأساسية لفرديته العينية. ومعنى ذلك أن العملية التى تبدأ من الانتباه إلى فكرة معينة وتنتهى بتحقيق هذه الفكرة مشروطة بشخصية الفاعل. لكن العلاقة هنا بين الشرط والمشروط تجعل من الممكن تصور الأول بدون الثانى،على الرغم من أن الثانى لايمكن تصوره بدون الأول، فالعلاقة بين شخصية الفاعل وفعله الإرادى ليست هى نفسها العلاقة بين المثلث وخواصه : كلا، ولا هى كالعلاقة السببية بين الجدار وبياضه، لكنها علاقة من نوع خاص: فهى تعنى أنه بدون هذه الشخصية العينية للفرد لايمكن أن يصدر على الإطلاق مثل هذا الفعل الإرادى. لكن هذه الشخصية العينية نفسها يمكن أن توجد دون أن يكون هذا الفعل الإرادى نتيجة ضرورية لها.

١٠ـ وهذه النظرية تختلف عن النظرية التى تنسب عادة إلى اسبنوزا كما تختلف عن نظرية ليبنتز. فأسبنوزا يقول فى القضية الأولى من كتاب الأخلاق: «الجوهر بطبيعته سابق على أحواله its affections» [1] وهو بذلك يسعى إلى البرهنة على أن ذلك الجوهر الذى يتألف من صفات لامتناهية يوجد وجودا «ضروريا». ومن ضرورة الطبيعة الآلهية لابد أن تنتج أعداد لامتناهية من الأشياء بطرق لامتناهية (أعنى جميع الأشياء التى يمكن أن يتصورها عقل متناه) [2]. إذ من الواضح أنه يمكن أن ينتج عدد من الخصائص بطريقة ضرورية من التعريف الذى

(١) «الأخلاق» ترجمة انجليزية بقلم هيل وايت Hale White ص ٣ من الطبعة الرابعة.

(٢) نفس المرجع الباب الأول ـ القضية رقم ١٦ .

نقدمه لأى شيء . وكلما كان تعريف الشيء يعبر نسبيا عن واقع أعظم استنتجنا منه خصائص أكثر. لكن الطبيعية الآلهية تمتلك صفات لامتناهية بطريقة مطلقة، ومن ثم لابد أن تنتج جميع الأشياء التى يمكن أن نتصورها من ضرورة الطبيعةالآلهية. وبعبارة أخرى (أعنى الجوهر) هو السبب الكامن فى جميع الأشياء [١] : «وأى شيء يضطر إلى فعل مافهو مضطر إلى ذلك عن طريق الله بالضرورة ، والشيء الذى لايضطر عن طريق الله على هذا النحو لايمكن أن يحدد نفسه لأى فعل»[٢]. ومن ثم «فليست هناك إرادة يمكن أن توجد أو أن تتحدد للفعل مالم يتحكم فيها سبب آخر، ويتحكم فى هذا السبب الجديد سبب آخر وهكذا إلى مالا نهاية..»[٣].

١١ـ دعنا الآن نسلم بالوجود الضرورى للجوهر لنرى ما إذا كانت حالات الفرد يمكن استنباطها استنباطا ضروريا من هذا الجوهر دون الوقوع فى التناقض. أن الجوهر هو بالضرورة أزلى ولا متناه، فى حين أنه من المفروض أن حالات الفرد متناهية وعابرة. والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو: طالما أن كل ماينتج بالضرورة عن المتناهى والأزلى لابد أن يكون مثله متناهيا وأزليا، فكيف يمكن أن تكون هناك أحوال Modes متناهية وعابرة.؟ أنه وفقا لما يقول اسبنوزا نفسه «فإن الفرد أو الشيء المتناهى أو ما له وجود متعين لايمكن أن يوجد أو أن يتجدد للفعل مالم يتحدد للوجود والفعل عن طريق سبب آخر يكون هو بدوره متناه وله وجود متعين. وهذا السبب بدوره لايمكن أن يوجد ولا أن يتحدد للفعل إلا عن طريق شيء آخر وهكذا إلى مالا نهاية ..»[٤].

ولو أننا الآن بدأنا بشيء معين متناه وتعقبناه عائدين القهقرى إلى سببه المتناهى أو من هذا الأخير إلى سببه المتناهى وهكذا إلى مالانهاية لبدا مستحيلا أن تصل هذه العملية إلى اللامتناهى، ولست اجد أية عملية أخرى يمكن أن تصل بنا إلى

(١) نفس المرجع الباب الأول ـ القضية رقم ١٨

(٢) نفس المرجع الباب الأول القضية رقم ٢٦ .

(٣) نفس المرجع . الباب الأول ـ برهان القضية رقم ٣٢ .

(٤) نفس المرجع . الباب الأول تـ القضية رقم ٢٨ .

اللامتناهى من خلال المتناهى [١] .

وإذا لم يكن ثمةحل لإزالة مفارقة خروج المتناهى من اللامتناهى فإن مذهب اسبنوزا كله سوف يحكم عليه بالفشل. ولا شيء يمكن أن ينقذ مذهب اسبنوزا كله من أنكاره الكامل للحقيقة التى تنسب للأشياء المتناهية. ولابد أن تبدو الأحوال Modes بغير وجود متميز عن وجود الجوهر، كما أن الوجود الزمانى الذى ينسب إلى هذه الأحوال لن يكون الا مظهرا وهميا مصطنعا للوجود الألى. بل أنه لن يكفى الزعم بأن الجوهر يخفف الفوارق بين الأحوال، لكنه لايلغيها. أقول لايكفى ذلك لأن هذه الأحوال المتناهية سوف تظل وقائع متميزة ومنفصلة. وباختصار فإن مذهب اسبنوزا لكى يتسق مع نفسه فلا بد ألا يكون هناك جوهر له أحوال على الاطلاق، بل لابد أن يتركنا مع الوجود البارمينيدى فحسب.

١٢ـ أننا بإظهار ضعف نظرية اسبنوزا القائلة بأن جميع التحولات تنبع بالضرورة من ماهية الجوهر،فأننا نهدف إلى أن نرفض بصفة خاصة قضيته القائلة بأنه «لايمكن أن تسمى الإرادة سببا حرا، لكنها يمكن أن تسمى فحسب سببا ضروريا»[٢].

. وسوف نلاحظ أولا أن «الإرادة تستخدم فى هذا الكتاب بمعنى يختلف عن المعنى الذى استخدم فيه اسبنوزا هذه الكلمة، فهى عنده تعنى«حال من أحوال الفكر فحسب» [٣]. فى حين أننا نستخدمها فى هذا البحث لنعنى العملية كلها التى تبدأ من «حال معينة من حالات الفكر» وتنتهى بالتحقق الكامل لمضمون هذه الحال من أحوال الفكر.

---

(١) هذا هو ما يسميه هيجل باللامتناهي الزائف أو الفاسد.. «ومن ثم فلو قيل لنا أن اللامتناهي لا يمكن الامساك به أو الوصول إليه فإن ذلك حق..» أما اللامتناهي الحقيقي عنده فهو اتحاد المتناهي واللامتناهي. انظر كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل» ص ١٧٩ . وما بعدها ـ دار المعارف بمصر (المترجم).

(٢) نفس المرجع السابق، الباب الأول ـ القضية رقم ٣٢ .

(٣)نفس المرجع السابق ، الباب الأول ـ برهان القضية رقم ٣٢ .

وواضح ثانياً أن اهتمامنا ينصب على الإرادة بوصفها نتيجة أكثر منها سببا، فهى بوصفها نتيجة سببها شخصية الفاعل ـ حرة، بمعنى أن شخصية الفاعل التى هى سبب الإرادة ضرورية، لكنها ليست كافية. أعنى إذا كان الفعل المراد لايمكن تصوره بدون سببه ـ فإن هذا السبب نفسه يمكن تصوره دون أن يستتبع ذلك بالضرورة الفعل المراد . ومعنى ذلك أن السلوك الإرادى هو النتيجة الممكنة ـ لا الضرورية ـ لسبب ضرورى، وهذا السبب الضرورى نفسه ليس كافيا. أعنى أنه يمكن تصوره دون تصور النتيجة لكن العكس غير صحيح.

١٣ـ كلا ولا تتفق وجهة نظرنا مع نظرية ليبنتز التى ترى أن الإرادة حادثة لكنها يقينية . إذ يرى ليبنتز أن تصورا الجوهر الفردى يشمل مرة واحدة والى الأبد كل شيء يمكن أن يحدث له. وحين ينظر المرء إلى هذا التصور سيكون قادرا ـ فيما يعتقد ليبنتز ـ على أن يرى كل ما يمكن أن يقال عن الفرد، تماما كما يستطيع المرء أن يرى فى طبيعة الدائرة جميع الخواص التى يمكن أن تستخرج منها. ثم تساءل ليبنتز: «لكن ألا يبدو أن الفرق بين الحقائق الحادثة والحقائق الضرورية سوف يتحطم بهذه الطريقة، وأنه لن يكون مكان للحرية البشرية،وأن قدرية مطلقة absolute fatality سوف تسود جميع أفعالنا كما تسود جميع الحوادث فى العالم..؟» (١) ولقد أجاب هو نفسه على سؤاله يقول: «لابد أن يكون هناك تمييز بين ماهو يقينى وما هو ضرورى.. أن الرابطة أو التتابع نوعان: الأول ضرورى ضرورة مطلقة، وهو الذى ضده يتضمن تناقضا، يحدث فى الحقائق الأزلية eternal veritites مثلما يحدث فى حقائق الهندسة Truths of geometry أما الثانى فهو ضرورى فرضا exhypothesi فحسب، أو هو كذلك بالصدفة by accident أن صحّ التعبير، وهو فى ذاته عرضى طالما أن ضده ليس متضمنا» (٢).

---

(١) مقال عن الميتافيزيقا، ومراسلات مع آرنولد ، والمونودولوجيا، ترجمة انجليزية بقلم ج . مونتجمري ص٢٠ من الطبعة الثانية.

(٢) نفس المرجع في نفس المرجع.

١٤ـ وواضح أن ليبنتز بـهذه النظرية يحاول أن يضمن علم الله السـابق وحريته وكـذلك حرية الموجـودات البشـرية. لكنى أعـتقـد أن المشكلات والصعـوبات التى أثارها «أرنولد» فـى مـراسـلاته مع «ليبنتـز» حـول هذا الموضـوع هـى مـشكلات وصعوبات حقيـقية. فلو كان التصور الفردى لكل شخص يتضمن مرة واحدة والى الأبد كل مـايمكن أن يحدث له، «كـان الله حرا فى أن يخلق آدم أولا يخلقـه. لكن افرض أنه قرر أن يخلقه، إن كل ماقد حدث للجنس البشرى، وكل ما سوف يحدث له، قـد حدث وسـوف يحدث بضـرورة أكثـر منه بقدر. لأن التـصور الفـردى لآدم يتضمن أنه لابد أن يكون له مـثل هذا العدد الكبيرمن الأطفال، والتـصورات الفردية لهـؤلاء الأطفال تتـضمن كل مـا سيفـعلونه، كمـا تتـضمن جـميع الأطفـال الذين سـيولدون لهم .. وهكذا . ومـن ثم فإن الله ليـست لديه حـرية بالنسـبة لهـذا كله ـ بشرط أنه أراد أن يخلق آدم ـ أكثـر من حريته فى أن يخلق طبيعة عاجـزة عن التفكير على افتراض أنه أراد أن يخلقنى..»[١].

ويقـول أرنولد Arnauld فى رده على شرح «ليبنتز» الـذى يقول فيه أنه من بين العدد اللامتناهى من «فئة آدم Adams» الممكنة اختار الله آدم هذاالجزئى الذى كانت له خصـائص فردية معينة، لأن مـثل هذا الاختيار سـيجعل من العالم أفـضل العوالم الممكنة ،يقـول «أرنولد» فـى رده على ذلك:«وسط مـوجـودات ممكنة وجـد الله فى أفكاره عدة شخصيات يمثلوننى several me's واحدة من هذه الشخصيات لها عدة محمولات: أن يكون لها مـجموعة من الأطفال، وأن تكون طبيبا، وشـخصية أخرى لها مـحمـولات أن يحيـا حيـاة أعزب وأن يكون لاهوتيـا. ولقد قـرر الله أن يخلق الشخـصية الأخيـرة وهى أنا بوضعى الراهن، مشـتملا فى تصوره الفـردى أن أعيش أعزب وأن أكون لاهوتيا، فى حـين أن الشخصية الأولى لابد أنها كـانت تشتمل فى تصورها الـفردى أن أكون مـتزوجـا وأن أكون طبيبا. أليس واضـحا أن أمـثال هذه العبـارات لاتحمل معنى لأنه طالمـا أن شخصيـتى الراهنة لها بالضـرورة طبيعـة فردية معنيـة.. فإنه سيكون مسـتحيلا أن نتـصور محمولات مـتناقضة فى التـصور الفردى

(١)نفس المرجع ، ص٧٣ .

الحالى لشخصيتى، استحالة أن نتصور شخصيتيت مختلفة عنى..؟ ومن ثم فعلينا أن ننتهى إلى أنـه .. طالما كان من المستحيل على الا تظل شـخصيـتى هى نفسهـا سواء تزوجت أم عشت أعـزب، فإن التصـور الفردى لشخـصيتى لـم يكن يتـضمن أيا من هاتين الحالتين»[1].

١٥ـ أن الله حـين يختـار أفضل العـوالم الممكنة فإنه ليس فـقط لم يتركنـى حر لاختـار نصيـبى الخـاص، لكنه هو نفسـه ليس حرا فى أن يختـار لى لك. أن أفـضل العوالـم الممكنة قد وجد وجودا مثاليا ـ وأن لـم يكن فعليا ـ قبل أن يريده الله . وإرادة الله له لم تضـف شيـئـاً لألوهـيتـه. فـهـو فى واقـعـيتـه الكاملة لـيس أقل من المثل الأفلاطونية، وبالضبط لأن كل شىء كان موجودا فإن الله يستطيع أن يرى مقدما ما سوف يحدث فيما نسميه بالمستقبل. والواقع أن مثل هذا المستقبل ليس مستقبلا على الإطلاق، لكنه ماض لأنه قد انتهى. وعبارة «الرؤية السابقة» هى تناقض فى الألفاظ، فنحن نتنباه بمقدار مانعرف ،وحين نعرف كل شىء عن واقعة أمامنا منتهية فليس ثمة فارق فى هذه الحـالة بين الماضى والحاضـر والمستقـبل. ذلك لأن الماضى والمستـقبل. يمكن إدراكهـما فى الحاضـر. أن المستقبل يـوجد حقا ويمكن الـتنبؤ به لكن لا على أساس أنه لم يحدث بعد وسوف يحدث بل علـى أساس ماهو موجود بالفعل أعنى إذا ماكانت الواقعة التى نتحدث عنها واقعة تامة وكاملة.

وعلم الفلك يزودنا بمثل جيد للتـنبؤ بالمستقبل حين لايكون هذا التنبـؤ أكثر من مجـرد معـرفة للماضـى. فالتنبؤ فى عـلـم الفلك ليس الا نتيـجة للحسـاب الرياضى للوقائع التى حدثت بالفعل . أنه مـعرفة موضوعية لأماكن موجودة فـعلا ومسافات وسـرعات. الخ الخ حـتى أن ما يبـدو وكـأنه تنبؤ ليس فـى الحقـيقـة الا اسقـاطا فى المستقبل لما هو موجـود بالفعل قبل عملية التنبؤ:«بقاعدة مـعنية من الاستدلال ـ مثل قانون الجـاذبية ـ استطيع أن أستـدل على الوجود الحاضر أو الماضى تابع مـعتم Dark Companion لنجم معين، وبتطبيق أكثر بساطة لنفس قاعدة الاستدلال هذه أستطيع أن أستـدل على الوجود عـام ١٩٩٩ وترتيب شكل الشمس والأرض والقـمر الذى

(١) نفس المرجع السابق ص ٩٤ ـ ٩٥ .

يقابل الكسوف الكلى، وظل القمر على مدينة «كورنوول Cornwall» فى عام ١٩٩٩ موجود بالفعل فى عالم الاستدلال . وليس من اليسير أن نعرف بأية طريقة سوف يبلغ الظل هذا الموضع حين تأتى عام ١٩٩٩ ويلاحظ الكسوف أن كل ما سنفعله هو أن نستبدل حالة من حالات استدلال الظل بحالة أخرى»[١].

وباختصار: أن تأكيد العلم السابق بشيء ما هو فى نفس الوقت تأكيد بأن هذا الشيء واقعة تمت بالفعل، ومحاولة التنبؤ بالمستقبل تلغى مستقبله بنفس الفعل الذى تؤكده به.

وإذا ما استبدلنا «الضرورة المفترضة» «بالضرورة المطلقة» عند اسبنوزا، فإن «ليبنتز» لن يجد ضمانا لا لحرية الله ولا لحرية الإنسان، لأنه لايمكن أن تكون هناك حرية حين يكون كل شيء مؤكد ، كل شيء يسير فى مجراه المعلوم مقدما. أنه لمن الممتع أن نقرأ القصة الآتية [١] التى بدأها «فالا Valla » [٢] وأكملها «ليبنتز» لكى نكون فكرة دقيقة عن نظرية الأخير فيما يتعلق بأفعال الإنسان.

١٦ـ تخيل أن سكستوس تاركونيوس Sextus Tarquinius قد أتى لزيارة معبد دلفى Delphi ليستشير كاهنة أبولو Apollo وأنها أجابته على النحو التالى: سوف تموت منفيا يائسا ويلقى بك خارج المدينة فى سخط. واستجابة لضيقه وشكواه قالت له كاهنة أبولو أنهامع علمها بمستقبله فإنها لم تصنعه. لكن افرض أن «سكستوس» لجأ بعد «أبولو» إلى الآله «جوبتر»[٣] فكيف يمكن لجوبتر أن يبرر له نصيبه القاسى، وما ينتظره من بؤس وشقاء؟ بالكبرياء المتغطرس «لتاركونيس» وما يلزم عنها من سيئات مقبلة؟.. قد تقول كاهنة أبولو :«كما أن جوبترخلق الذئب المفترس ، والأرنب الجبان، والأسد الجسور، والحمار الحرون، والكلب البرى،

---

(١) أ. س. ادنجتون «مبدأ اللاحتمية والمذهب اللاحتمي» محاضر الجمعية الارسطية المجلد العاشر، ص١٦٨ .

(٢) كاتب انساني روماني (١٤٠٦ ـ ١٤٥٧) ـ (المترجم)

(٣) علي اعتبار أن جوبتر Jupiter هو كبير الآلهة في الميثولوجيا الرومانية وهو «زيدس» عند اليونان (المترجم).

اوالغنم الوديع، فإنه كذلك خلق بعض الناس غليظى القلب، وبعضهم الآخر رقيقى القلب، كما أن خلق بعض الناس ولديهم استعداد للجريمة، وبعضهم الآخرولديهم استعداد للفضيلة. وهو بينما خلق بعض الناس بعقول متفتحة متقبلة للحق ، منح بعضهم لآخر روحا شريرة لايمكن لأى عون خارجي أن يجعلها طيبة» . ومن الواضح أن ذلك يعفي سكستوس من كل المسئولية وكل القيمة وينسب سلوكه إلي جوبتر.

غير أن «ليبنتز» لم يقتنع بهذا الحد من القصة، فأكملها مفترضا أن سكستوس جاء إلي «بودونا Bodona في حضرة جوبتر Jupiter باحثا عما عساه أن يغير من نصيبه وأن يغير من قلبه. ورد عليه «جوبتر» قائلا:« لو أنك وافقت علي التخلي عن عرش روما، فإن آلهة الأقدار Fates سوف تغزل سكستوس : «لماذا ينبغي علي أن أتخلي عن الأمل في التاج؟ أليس في استطاعتي أن أكون ملكا طيبا..؟» ويجيب الآله «كلاياسكستوس، وأنا أعلم منك بما يمكن أن تصلح له، ولو أنك ذهبت إلي روما فسوف تفقد كل شيء».

وعندما لم يستطع «سكستوس» أن يقتنع بمثل هذه التضحية العظيمة غادر المعبدواستسلم لمصيره المرسوم. لكنه حين ذهب ، كان تيودورس Theodorus رئيس الكهنة يعرف لماذا لم يستطع «جوبتر» أن يمنح «سكستوس» إرادة تختلف عن تلك الإرادة المخصصة له بوصفه ملكا علي روما. ويستشهد «جوبتر» بحالة «بلاس Pallas الذي كان نائما في معبده بأثينا، وحلم أنه موجود في بلاد مجهولة حيث رأي قصرا الهة الأقدار Fates الذي سمحت له الآلهة بزيارته: وعلي جدران هذا القصر نقشت جميع الأحداث لا التي وقعت فحسب بل أيضاً كل ما هو ممكن الحدوث، واستطاع أن يري في هذه النقوش كل جزئية يمكن أن تتحقق متفقة في نسق مع جميع الجزئيات الأخرى في عالمها الخاص الممكن. ويقول «بلاس Pallas» لـ «تيودورس Theodorus» : «أنت تعرف أنه حين لاتتحدد شروط ما تحديدا كافيا، وحين يكون هناك عدد لامتناه من هذه الشروط، فإنها كلها تقع في دائرة ما يسميه علماء الهندسة بالمكان أو الوضع Locus ، وهذا الموضع (غالبا مايكون خطا)هو علي الأقل محدد. وعلي ذلك ففي استطاعتنا أن نمثل سلسلة

منتظمة من العوالم وهي كلها سوف تتضـمن الحالة التي نتحدث عنها وسوف تتنوع ظروفهـا ونتائجهـا». وجميع هذه العـوالم موجودة في فكرة مـصورة بدقة في قـصر الاقدار. وفي كل غـرفة من غـرف هذا القصر ينكشف عـالم أمام عـيني تيودورس، وفي كل عالم من هذه العوالم كان يري دائما سكستوس ، دائما نفس سكستوس ، لكن مع ذلك يختلف من حيث علاقـته بالعالم الذي ينتمي إليه. ومن ثم فقـد كان سكستـوس في جميع هذه العـوالم حاضرا بحـالات لامتناية، ومن عـالم إلي عالم، أعني من غرفة إلي غرفة كان «ثيودرس» يرتفع قمة هرم عظيم، والعوالم تصبح أكثر جمالا، ذ» وأخيراً وصل إلى أعلى العوالم، وصل إلى قمة الهرم أكثر العوالم جمالاً ذلك لأن.. الهرم كانت له قـمة لكن لم يكن له سفح مرئي، أنـه يضرب بجذوره في اللانهائية» وذلك بسبب أنه ـ كما أوضحت الالهة ـ «وسط عـوالم ممكنة لانهاية لها يوجد أفـضل العوالم، وإلا لما كـان في استطاعـة الله أن يحدد أي العـوالم هو الذي سيـخلفه،لكن لم يكن هناك عند السـفح عالم يعتبر أدني العوالم كـمالا، وهذا هو السبب في أن الهـرم يغوص في اللانهـائية» ـ ودخلا وثيـودور مشدوه ـ إلي الغـرفة العليـا وهي غرفة العـالم الحقـيقي real world وقــال بلاس Pallas «أنـظـر هـا هوسكستـوس كما هو الآن وكمـا سيكون في المستـقبل. أنظر إليه كـيف يخرج من المعبد وقد تملكه الغـيظ .وكيف احتقر نصيحـة الآلهة. أنظرإليه وهو يذهب إلي روما يثـير الاضطراب في كل شيء، ويغـتصب زوجـة صديقـه، أنظر إليه بعـد ذلك وهو يطرد مع والده، محطمـا يائسا. لوأن جوبتر كان قـد وضع شخصا مـثل سكستوس سعيدا في كورنثة Corinth أو ملكا علي تراقية Therace لما كان هذا العالم علي هذا النحو . لكنه مع ذلك لم يكن في استطاعته الا أن يختار هذا الـعالم الذي يفوق في كماله حجميع العوالم الأخرى والذي هو قمـة الهرم، والا لكان جوبتر فقد حكمته، ولكان قد طردني أنا طفلة. أنت تردي أذن أن والدي ليس هو الذي جعل سكستوس شقيا، فقد كان سكستوس شقيا منذ الأزل، ولسوف يكون كذلك باستمرار.ومن هنا فإن جـوبتر لم يفعل شـيئاً سوي أن كـفل له الوجود الذي لا يمكن أن تتنكر حكمـته للعالم الذي يشمله . وهو الذي جعله ينتقل من عالم الممكنات إلي الوجود الفعلي».

من هذه القصـة التي توضح توضيحـا رائعا وجهـة نظر ليبنتز ـ يتـضح لا أنه قد

تحدد لسكستوس ـ بناء علي رأى ليبنتز ـ خلقه الخاص ومصيره الذي لا مفر منه في أفضل العوالم الممكنة التي منحها «جوبتر» وجودها الواقعي. ولو أننا أضفنا إلي ذلك القول بأن جوبتر لم يكن في استطاعته إلا أن يختار هذا العالم لاتضح لنا كيف حرم الله والرإسان من حريتهما علي يد ليبنتز، فعلم الله السابق ـ بدرجة لاتقل عن مذهب اسبنوزا ـ ليس إلا علما بواقعة قائة، وحرية الإنسان لا وجود لها.

١٧ـ ومن هنا فإن كلا من مذهب ليبنتز واسبنوزا مرفوض، لأنهما يصوران الكون، والوجود الإنساني كوقائع مكتملة أكثر منهماأفعالا في طريق الانجاز. وكل من النظرتين تبدو وكأنها تبدأ من مسلمة هي ألا شيء من الواقع really يمكن أن يضيع وألا شيء جديد يمكن أن يضاف إلي هذا الواقع. وأمثال هذه الآراء تجعل التطور بلا معني .أن كل فلسفة تبدأ من شيء محدد ومتعين تماما من جميع الوجوه، شيء تحددت سماته وشكله نفسه ـ هي فلسفة تبدأ بواقعة ميتة لايطرأ عليا أي تطور حقيقي. وبناء علي هذه الفلسفات فلن ينبثق شيء جديد، لكن عملية السير سوف تكون مجرد فض لما هو متضمن بالفعل. وسوف يتصور المستقبل كل ـ علي حد تعبير وليم جيمس ـ بأنه «قعقعة قائمة لسلسلة انصهر فيها عدد لاحصر له من العصور الماضية..»[1].

١٨ـ وعلي الأساس نفسه فإننا نرفض كذلك المذهب الآلي المطلق ultimate الذي يخلو من التطور الخالق، فكل تغير عند وجهة النظر الآلية ليس إلات عديلا في توزيع عناصرالكل.وما نسميه «جديدا» ليس جديدا حقيقة لكنمعادلة رياضية لهذا «الجديد» مع مقدماته . فمجموع العناصر في اللحظة «ل» يساوي مجموع العناصر في اللحظة (ل -١)ويساوي أيضأمجموع العناصر في اللحظة (ل +١) والعناصر في النظرية الآلية ـ أيا كانت هذه العناصر ـ يمكن أن ترتب في عدد غير معين من الأنظمة لكن النتيجة واحدة وهي هي دائما حتي أن إمكان الجدة وهوالخلق الحقيقي ـ وليس مجرد ظاهرـ إمكان الجدة الذي هووجود جديد حقيقي لا أثر له علي الإطلاق.

---

(١) ولم جيمس :«مبادىء علم النفس » الجزء الأول ص ٤٥٣ .

والواقع أن الزمان لايدخل ـ فيما يبدو ـ عاملا في حساب المذهب الآلي، فليس هناك فرق حقيقي بين اللحظات: ل، ل +١ أو ل -١ فهي جميعا واحدة: «ما الذي نعنيه حين نقول أن حالة نظام مصطنع ما يعتمد علي ما كان موجودا في اللحظة الماضية مباشرة..؟ ليس هناك لحظة مباشرة سابقة علي لحظة أخري..فأنت لاتتحدث حديثا حقيقيا إلا عن الحاضر فقط، أن أنظمة العلم المعمول بها ـ هي في الواقع ـ في حاضر من اللحظات يجعلها تتجدد باستمرار.ومثل هذه الأنظمة ليست علي الإطلاق في تلك الديمومة الواقعية العينية التي يظل فيها الماضي مرتبطا بالحاضر، وحين يحسب عالم الرياضة الحالة المقبلة لنظام من النظم في نهاية الوقت «ل»، فليس ثمة مايمنعه من افتراض أن الكون يتلاشي من هذه اللحظة حتي تلك ثم يعاود الظهور. فجأة. إن لحظة «ل» هي فقط التي يحسبا ..وما يتدفق في الوسط ـ أعني الزمان الحقيقي ـ لايحسب ولايدخل في الحساب..ويتحدث (عالم الرياضة) باستمرار عن لحظة معينة ـ لحظة ساكنة، لحظة موجودة، لكنه لايتحدث عن الزمان المتدفق.وباختصار العالم الذي يتعامل معه عالم الرياضة هو عالم يموت ويولد من جديد في كل لحظة ـ هو العالم الذي كان يقصده ديكارت حين تحدث عن الخلق المتصل لكن كيف يمكن للتطور الذي هوماهية الحياة عينها أن يجد له مكانا في زمان نتصوره علي هذا النحو ..؟»[1].

١٩ـ والتطور الذي يأخذ به هذا البحث ويعتبره مبدأ أساسيا ليس هو تطور «داروين» وإنماهو تصور «لامارك» للتطور. ذلك لأن نظرية«داروين» يصعب أن تترك مجالا للغرض أو الغاية، فالانتخاب الطبيعي يعمل بلا غاية مبقيا علي الأصلح الذي قد لايكون الافضل .وهذا الانتخاب الطبيعي لايمكن أن يبي اشكالا جديدة للحياة، لكنه فقط يستأصل مثل هذه الأشكال الجديدة بوصفها غير صالحة، أنه فيسر فحسب منعطفات الطريق لكنه لايخلق اتجاهها: «كيف نستطيع أن نفسر إذاما التجأنا إلي التجمع العفوي للخصائص .. كيف نفسر ظهور أنواع متشابهة من الأعضاء والوظائف وسط منحنيات مختلفة من التطور، وبين أشكال الحياة التي انحدرت من

---

(١) هـ . برجسون :«التطور الخالق» ترجمة أرثر ميتشل ص ٢٣ ـ ٢٤ .

أسلاف مشتركة بعيدة كل البعد..؟ والتوزيع الواسع للانتاج الجنسي بين كل من النبات والحيوان هو مثل علي هذا التشابه،ووجود حاسة الأبصارهو مثل أخر ، أنه أشبه مايكون بفنان واحد يعبر عن نفسه بطرق متشابهة أعني أنه يتبع نفس دافع الخلق،علي الأقسام البعيدة من لوحته الواسعة» (١).

٢٠ـ وتذهب نظرية «لامارك» (٢)، في التطور الي القول بأن ظهور عضو جديد في جسم الحيوان هو نتيجة لحاجة جديدة يشعر بها شعورا متصلا، وهو نتيجة لحركة جديدة تخلقها هذه الحاجة وتدعمها.والصلاحية Ftrness لاتعني ـ كماهي الحال عند دارون ـ التوافق مع ما تتطلبه البيئة المادية. ذلك لأن الصلاحية عند «لامارك» لابد أن ترتبط أساسابالفرد، فالفاعل ـ وليس البيئة ـ هو الذي يختار ما يصلح للغاية التي يهدف إليها. ولايمكن أن يعترض معترض علي ذلك فيقول : أن العلاقة بين الفاعل من ناحية والبيئة من ناحية أخرى هي التي تؤدي إلي خلق العضو الصالح أو المناسب،ومن هنا فإن أحدهما ضروري كالآخر سواء بسواء.أقول لايمكن أن يعترض معترض علي هذا النحو لأن المهم هنا هو : أي الطرفين هو الذي يستحدث initiates التغير، وأنا أعتقد أن الفاعل هوالذي يشعر بالحاجة ويسعي لاستخدام البيئة بالطريقة التي تساعده في اشباع حاجته.والفرق بين النظرتين يكمن في القول بأن النظرية الأولي (أي نظرية دارون) لاتهدف إلي تحقيق غرض ما عن وعي أو بلا وعي أما النظرية الثانية (أي نظرية لامارك) تهتدي بهدي غرض يسعي التطور إلي تحقيقه. ووفقا لما تقول به النظرية الأولي. «فإن مجري الأشياء بأسره محدد مرة واحدة وإلي الأبد تحديدا فرديا ومنعزلا عن طريق التوزيع الأصلي. وها هنا يأتي

---

(١) ن . ب. ستالكنشت N.P Stalknecht «فكرة برجسون عن الخلق». ص ٦٣ ـ ٦٤ .

(٢) كان «لامارك» (١٧٤٤ ـ ١٨٢٩) أسبق من دارون في صياغة نظرية تطورية محددة المعالم، وهوصاحب النظرية الشهورة في «وراثة الصفات المكتسبة»والمثل الذي ساقه تأييدا لنظريته هذه هوأن رقبة الزرافة الطويلة قد أتت من قيام أجيال متعاقبة من الزراف بمد رقابهم من أجل الوصول إلي غذاء نباتي شحيح كان ينمو في مكان أبعد مباشرة عن متناولهم. والمفروض أن هذا المد المستمر قد أدى إلى تعديل في الكائنات العضوية الفردية وهي التعديلات (التي هي ضئيلة جدا في أية حالة فردية) قد زادت بالوراثة. أما دارون فقد افترض وراثة فوارق عفوية يتصادف أنها تفيد في بقاء الحيوان .(المترجم).

عالم الحساب من أتباع «لابلاس» وهو مزود بالمعطيات الآلية لأية لحظة ليكشف عن حالة العالم كله في أية لحظة أخرى ذلك لأن هناك مجري واحداً ـ واحد فحسب ـ يسير فيه نظام المادة الجامدة بلا مرشد ـ وهو خط لا أثر فيه للمقاومة .. لكن الاتجاهات التي قد ينقاد هذا النظام إلي السير فيها تحت هداية مرشد،وأن كانت تزالا مطابقة لقانون البقاء ـ ربما كانت لاحصر لها ولكي تتنبأ بالتقدم الفعلي عند هذه النظرية فلا غناء في أن تعرف فحسب ما الذي سوف يحدث طبقا للقوانين الآلية لوترك النظام لنفسه . لأنه من الضروري لأي تنبؤ في هذه الحالة أن نعرف غاية أو معني مثل هذا التقدم.. تخيل مركبا مهجورا وباخرة مجهزة تجهيزا تاما بالعتاد: انك لو كانت لديك معلومات كافية عن الرياح والمد والجزروالتيارات، ففي استطاعتك أن تقول أين يمكن أن يوجد هذا المركب المهجور بعد أسبوع واحد. غير أن هذه المعلوما سوف تكون أهميتها في المرتبة الثانية لو أنك حاولت أن تتنبأ بمكان الباخرة المجهزة بعد أسبوع من صدور الأوامر إليها بالابحار» [(١)].

٢١ـ أنه لكي يكون الكون متطورا تطورا حقيقيا فلا بد له أن يظر باستمرار شيئا جديدا كل الجدة، أعني أن التطور لابد أن يكون خلاقا:«أننا ننظر إلي عالمنا اليوم علي أنة عالم في دور التكوين وإلي أنفسنا علي أننا جزء منه في دور التكوين أيضاً. أن حاضرنا ليس غير ساكن فحسب بل و متحرك حركة لايمكن لها هي ذاتها أن تتكرر غدا. وجزيرتنا الكوكبية نفسها ليست تامة مثل تلك الجزر اكونية التي يحدثنا علماء الفلك أنها في مراحل مختلفة من الصيرورة، ويبدو أن كانت يزعمأن العقل البشري منتهي تام الصنع أو هو جزء من الوجود مكتمل. غير أن العقل البشري ليس إلا جزءا من تيارالتغير... والكائنات الحية منهمكة طوال الوقت في أن تصبح شيئا خلاف ما هي عليه الآن وكذلك العقل البشري ومعه بقية الكون» [(٢)]. والخواص الجديدة التي تظهر في مجرى التطور ينبغى ألا تكون مجرد خواص«ناتجة Rresultant» يمكن أن تضاف أو تطرح أو يتنبأ بها،وإنما يجب أن تكون خواص

---

(١) جيمس وورد : «المذهب الطبيعي واللاأدرية» الجزء الأول ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦ من الطبعة الثانية.

(٢) س. شرالجنون : «طبيعة الإنسان» ص ١٦٨ ـ ١٦٩ .

طـــارئـــة Emergent خـواص جديدة جـدة حـقيـقـية ولايمكن التـنبؤ بهـا. «أن الـنـواتجRresultants تعطينا أتصالا كـميا يكمن خلف خطوات بنائيـة جديدة في المفاجـئات الطارئة. والخطوة الطارئة ينظر إلـيها نظرة أفـضل بوصفهـا تغيـرا كيفـيا للاتجاه، أو نقطة حول دقـيقة في مجري الحوادث. ولايكـون هناك بهذا المعنى الكسر المتقـطع الموجود في حالـة الهوة gap أو الفـجـوة hiatus وقـد يقـال عندئذ : انه من خـلال النواتج يكون هناك اتصال في الـتقـدم،ومن خلال المفـاجـئـات الطارئة يكون هناك تقدم في الأتصال»(١).

وتلك هي الحال مع كل فرد من الموجودات البشرية،فالفرد طوال حياته لايحمل برنامجا جـاهزا معدا من قبل في الماضي، إذ لوصحّ ذلك لكان الجـهد الأخلاقي كله عقيـما مجدبا.وليس مـقنعا أن تقول أن الإنسان ـ من وجهـة نظرمطلقة ultimate ـ ينبـغي أن ينظر إليـه في هـوية مع الواقع الأزلي لأنه لحـظة من لحـظات هذا الـواقع الأزلي، حتي أن الانجـاز اللامتناهي للواقع هو نفـسه انجازه الخـاص اللامتناهي،وأنه يمكن أن ينظر إليه لا علي أنـه طبيعة مطبـوعة natura naturata بل علي أنه طبـيعـة طّابعة natura naturans أعنى لا علي أنه عالم معبر عنه بل علي أنه عالم يعبر عن نفسه ـ أقول ليس مقنعا أن نـقول ذلك لكي تنفذ القدرة علي الخلق عند الإنسان لأنه حتي ولو سلمنا بذلك كله فسـوف يبقي مع ذلك أن «الطبيعة الطابعة» نـفسها يمكن أن تظهر ما هوكامن بالعقل فحسب، لكنها لايمكن أن تخلق شيئا جديدا.

٢٢ـ إذا كانت ماهية كل شيء محددة تحديدا قاطعا فكيف يمكن أن يكون هناك تطور علي الإطلاق؟ أن كل مـايمكن أن نـتوقـعـه في هذه الحـالة هو عـالم اسبنوزا الموجود منذ الأزل وينفي نفسه في سلسلةمن التحولات لـكن بلا جدة حقيقية. لكن الحياة ليست علي هذا النحويل هي عملية ينبثق فـيها الجديد باستمرار، ولأنها جديدة فهي لايمكن التنبؤ بها . وتطور الفرد من مرحلة الطفـولة إلي مرحلة الرجولة لايعتمد علي مـجرد إعـادة ترتيب نفس العـناصر،أنه لايعـتـمد على التـسـاوي الرياضي بين شطري العلية، فالطفل من ناحية والرجل من ناحـية أخري لايمكن أن يساويارياضيا، لكن ذلك لايـعني أن المرحلة الأخـيـرة (الرجـولة) هي مـحـصلة المـرحلة الأولي

(١) س . ل . مورجان :«التطور الانبثاقي» ص٥ .

(الطفولة) . ومن هنا كان من الصواب تماما أن تقول أن الطفل هوأب الرجل.كما يقول المثل. فمرحلة الطفولة شرط ضروري لمرحلة الرجولة، والمشروطconditionate لايمكن تصور وجوده بدون الشرط condition لكن العكس غير صحيح . أننا لانستطيع في حالة نشاط الكائن الحي ـ ولانحتاج إلي ذلك ـ أن نستغني عن فكرة السببية لأن الحاضر مشروط بالضرورة بالماضي وهو شرط للمستقبل . ولقد سبق أن بينا أن الرابطة السببية التي يكون فيها الماضي ضرورياً لكنه ليس سببا كافيا والمستقبل نتيجة محتلة لكنه ليس نتيجة ضرورية ـ هذه الرابطة السببية لاتتناقض مع حرية الشخص.إذ يجب أن تفهم الحرية لابالمعنى السلبي فقط ـ أعني انعدام العائق ـ بل أيضاً بالمعنى الايجابي بمعني خلق شيء جديد.

ويفسر«برجسون Bergson» الحياة بأنها عملية خلاقة سواءأكانت حياة الفرد أم تطور الأشكال البيولوجية .والنشاط الخلاق للكائن الحي يتضمن الفرضية فحينما وجدت الحياة وجدت معها الفرضية، والفرضيةلابد أن تتضمن الحرية. وحين رفض برجسون المذهب الغائى Finalism كما رفض المذهب الآلى Mechanism سواء بسواء علي اعتبار أن المذهبين صورتان للحتمية، فإنه لم ينكر بذلك الفرضية في الحياة، فالفرض لايتناقض مع الحرية بشرط ألا يفرض من الخارج: «انظر إلى الفعل الحي الذي تقوم به شجرة تغير أوراقها.. نجد أنها تكيف نفسهامع ظروف بيئتها،لابالاستجابة للمؤثرات المباشرة التي تؤثر فيها،لكن بالاستعداد مقدما لتغير الفصول، فهي لاتنتظر إلي أن يجيء الشتاء ويؤثر فيها، فتستجيب عندئذ لانخفاض درجة الحرارة فتخترع حماية لبراعمها الرقيقة ضد الصقيع، كلا، لكنها تبدل أوراقها وتشكل براعمها مقدما وعلي سبيل التوقع in anticipation فالمستقبل ـ في رأينا ـ أو الشتاء الذي لم يوجد بعد ـ يؤثر فيها في الوقت الحاضر» [1] .أو بالأحرى : الفرض الحالي يحدد الفعل الذي يبدو مناسبا.

---

(١) هـ . ولدن كار: «مشكلة حرية الإرادة» (مكتبة بنBenn'sLibrary ص ٤٨ ـ ٤٩ .

٢٣- هناك تشابه ملحوظ بين الحياةوالخلق الفني في المحافظة خلال مجرى التطور علي نمط معين من الوظيفة، فالكائن الحي في محافظته علي بقاء حياته لابد أن يعمل بطريقة تدعم حياته، وقل مثل ذلك في حالة الفنان فهولابد أن يحتفظ بموضوعه في ذهنه ويواجه المواقف المختلفة التي تظهر في تطور هذا الموضوع - بطريقة تخدم غرضه . ومن هنا فإن نمو الحياة :«ليس لونا من ألوانا الصناعة التي لايوظف انتاجها الا بعد نهاية فترة الصنع .أن الجنين الحي،أو الطفل الحي حين يخرج من البذرة الحية في مجري التطور، فإن الكائن يبقي واحدا لاقطعة آلية في دور التكوين، بل بالأحرى انتاج جمالي يحتفظ بخصائص معينة، يشبه البناء المادي والنحوي للقصيدة خلال فترة تكوينا.والتواجد العيني أو التعبير في حالة التأليف الجمالي لابد أن يحتفظ باستمرار بشكل معين. وهذا الشكل يتدعم خلال ظروف لانعرفها مقدما، وخلال مشكلات التعبير،التي توجد أمام الفنان في كل خطوة من خطوات التأليف..وهكذا فإن التطور الحيوي لا يمكن مقارنته - فيما يبدو - بالانتاج طبقاً لخطة موضوعة، وإنما يمكن مقارنته بالانتاج الجمالي الذي لايبدأ من شيء آخر سوى موضوع مختار ووسيلة للتعبير تنتج اجابات لمشكلاتها كلما ظهرت»[1].الحرية التي ندافع عنها هي حرية الخلق،حرية الانبثاق من الماضي المتراكم إلي الجدة التي لايمكن التنبؤ بها، ونحن - خلافا لما يقول اسبنوزا - لانعتقد أن الحرية التي يشعر بها الإنسان هي وهمه الخاص. أن الوهم يكمن في الحالات التي نظن فيها خطأ أن أفعالنا محددة تحديدا داخليا معتمدين علي النظر إلي أفعالنا الماضية ورؤيتها كحلقات في سلسلة ترتبط فيما بينها ارتباطا سببيا.أننا - شأننا شأن جميع الكائنات الحية - نتنبه باستمرار، وبين الحين والآخر نختار فعلا معينا نعبر به عن أنفسنا ،وكما يقول «برجسون» في عبارة مشهورة أننا نتفخ بما ضينا مثل كرة الثلج التي تتضخم حين تتدجرح ويلتف الجليد حولها، ففي كل لحظة من لحظات حياتنا ننتقي شيئا معينا من الموضوعات الممكة التي نجدها أمامنا،ونحن بانتقائنا لهذا الموضوع نحقق أنفسنا.

---

(١) ن.ب. ستالكنشت Stalknecht :«فكرة برجسون عن الخلق» ص ٦١ - ٦٢ .

وحين ننظر إلى الوراء، إلي أفعالنا التي حققناها يبدو كل منها علي أنه مقيد بالفعل الذي سبقه . لهذا ترانا ننظر إلي سلسلة المقدمات والنتائج كما لو كانت شيئا غريبا عنا،وهكذا نظن أن كل مقدم قد فرض علينا فرضا ضروريا من الخارج،لكن الواقع أننا نحن أنفسنا هذا الماضي ،ونحن نحقق كل فعل من أفعالنا بدرجة من الحرية كل في لحظته بوصفه حاضرنا في لحظة هذا الفعل .أما حين ننظر إلي أفعالنا الماضية علي أنها «أحداث مضت» فأننا في هذه الحالة ننظر إليها من الخارج لا من الداخل،أعني كمتفرجين لا كفاعلين.وذلك يشبه بالضبط النظر إلي قصيدة من القصائد بمعزل عن النشاط الخالق الذي تتضمنه هذه القصيدة،أعني النظر إليها كبناء لغوي مكون من مجموعة من الكلمات.

٢٤ـ أن كل لحظة في تاريخ شخصية الإنسان هي شيء جديد يضاف إلي ما هوموجود بالفعل، كل لحظة في حياة الإنسان ـ لاسيما أفعاله الإرادية ـ تشبه انتاج الفنان الذي لايستطيع أي فرد حتي ولا الفنان نفسه ـ فيما يتعلق بتفصيلات الانتاج ـ أن يتنبأ بشكلها الدقيق ـ :«لأن التنبؤ بها يعني انتاجها قبل أن تنتج ـ وهو فرض محال لأنه يهدم نفسه بنفسه»[1].

وسلوك الإنسان لايمكن التنبؤ به لأن شخصيته ليست شيئاً ثابتا محددا مرة واحدة وإلي الأبد:والا فأين يمكن يا تري أن نجد تلك اللحظة التي نستطيع أن نقول أن شخصية الفرد سوف تتوقف عندها من الآن فصاعدا..؟

لا وجود لمثل هذه اللحظة لأن شخصية الفرد تظل في حالة تكوين مستمر طوال حياته،و هذا هو السبب في أن فرديته لاتكتمل أبدا، ومعرفة شخصية إنسان ما تعني معرفة حياته كلها.ومن هنا فإنك لن تستطيع أن تستخدم معلوماتك عن شخصيته كمعطيات تستدل منها علي مستقبله لأنه في اللحظة التي تعرف فيها كل شيء عن شخصية الفرد بحيث لايمكن أن ينضاف إليها جديد فإن هذا الفرد لن يستمر بعد ذلك فى الوجود : «هل يستطيع أحد أن يؤكد ـ حتي من الناحية العقلية ـ

(١) هنري برجسون «التطور الخالق»ترجمة أرثر ميتشل ص,٧

أنه من الممكن أن يتنبأ بأنه هونفسه، دع عنك أن يتنبأ لغيره ـ سوف يفكر في كذا وكذا،وسوف يفعل كيت وكيت في الأسبوع القادم.أن القيام بمثل هذا التنبؤ لابد أن يستغرق أسبوعا كاملا لأنك لن تستطيع أن تحذف أية فكرة أو أي سلوك يتم خلال هذاالأسبوع ،ولايمكن لمعدل السير أن يزيد ما لم تكن هناك زيادة مماثلة في سرعة العالم كله .ولهذا فسوف نجد أنفسنا بالضبط حيث كنا من قبل .ومن هنا فإن ما يسمي بالتنبؤ لابد أن يكون بعد وقوع الحدث..»[1]. ولهذا كان التنبؤالذى لايخطيء بالسلوك المقبل مستحيلا لأن المعطيات المزعومة للتنبؤ هي مما لا يمكن الحصول عليه إلا بعد وقوع الحدث: «إذا ما شاء لنا عما إذا كان في استطاعة المرء.أن يتنبأ بالفعل الأخير طالما أنه عرف المقدمات وعرف قيمتها علي حد سواء ـ هو تسليم بالأمر قبل البرهنة عليه . لأننا ننسى أننا ليس في استطاعتنا أن نعرف قيمة المقدمات دون أن نعرف الفعل الأخير، وهو الأمر الوحيد الذى ليس معروفاً بعد» [2].والواقع أن «القول بأن صديقا ما ـ في ظروف معينة ـ من المرجح جدا أن يسلك علي هذا النحو المعين، لا يعني التنبؤ بسلوك هذا الصديق في المستقبل بقدر ما يعنى إصدار حكم معين علي شخصية الحاضرة أو بعبارة أخرى إصدارحكم علي ماضيه»[3].

٢٥ـ في استطاعتنا أن نتنبأ فحسب بواقعة من الوقائع، وحتى الواقعة يمكن التنبؤ بها لا طريقة لاتخطيء، بل بسبب تعقد شروطها Condition ـ في حدود الترجيح. أما الفعل فهو بطبيعته الخاصة ذاتها لا يمكن التنبؤ به،فالوقائع توجد فى الزمان والزمان، هنالافرق فيه بين اللحظة الأولى واللحظة الأخيرة. بينما الفعل يحتاج إلي ديمومة ولايمكن أن نقتطع منه لحظة واحدة دون أن تغير من طبيعته.ومن هنا فإننا نستطيع أن ننظر إلي ماضينا علي أنه واقعة من الوقائع الموجودة في الزمان .لهذا يمكن استرجاعه كله في لحظة واحدة. أما مستقبلنا فهو فعل لا يمكن أن يعيش في

(١) جميس وورد :«مملكة الغايات» ص ٢٩٨ .

(٢) هـ.برجسون : «الزمان والإرادة الحرة» ترجمة ف. ل .برجسون ص ١٩٠ .

(٣) نفس المرجع ص ١٣٨ .

الخيال أقل من ديمومته الضرورية. «حين نستعيد في ذهننا الماضى، أعنى سلسلة الأفعال التي تمت فأننا دائما نختصرها دون أن نهدم طبيعة الحدث الذي يهمنا،والسبب هو أننا نعرفه بالفعل،ذلك لأن الحالة النفسية ـ حين تصل إلي نهاية التقدم Progrès الذي يكون وجودها نفسه ـ تصبح شيئاً في استطاعة المرء أن يصوره لنفسه كله في لحظة واحدة. هنا نجد أنفسنا في موقف شبيه بموقف عالم الفلك حين يدرك بلمحة خاطفة المحور الذي سيحتاج الكوكب إلي عدة سنين لكي يعبره .والواقع أن التنبؤ الفلكي يجب أن يقارن باسترجاع الحالة الشعورية الماضية لا أن يقارن بتوقع حالة المستقبل .لكنا حين نحدد الحالة الشعورية المقبلة.فأننا لانستطيع النظر إلى المقدمات كأشياء في حالة ساكنة، بل أننا لا بد أن ننظر إليها كعمليات في وضع ديناميكي..ومن ثم فأننا لن نستطيع بعد ذلك أن نختصر الديمومة المقبلة لكي نصور أجزاءها أمامنا فالشخص مضطر أن يعيش أو أن يحيا هذه الديمومة بينما هي تتكشف» [1].

والمثل الذي يقول :«لاتحكم علي شخص ما حتي يتفعل شيئا» مثل صحيح،فالشخص هنا فاعل يسلك سلوكا معينا فيحقق ذاته في هذا السلوك . أما إذا نظرنا إلى هذا الشخص على أنه واقعة فلن نجد ما يدعونا إلى الانتظار حتي يسلك سلوك معيناً: لسنا في حاجة ـ مثلاـ إلي أن ننتظر حتي يفعل شيئا ما لكي نقول أنه ولد من أبوين معينين،أو أنه ولد في التاريخ الفلاني، أو البلد الفلانى.. إلخ فهذه كلها وقائع يمكن أن تستخدم في الاحصاء والحساب مثلها مثل جميع تلك الوقائع الموجودة في الطبيعة،لكن الفعل أعنى فعل الإرادة ـ فهو شيء مختلف عن ذلك أتم الاختلاف.

٢٦ـ المستقبل ـ كمستقبل ـ هو عالم الإمكانيات غير المحددة، ويتضح من ذلك أن المستقبل المتنبأ به ليس مستقبلا بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة، لأن التنبؤ يعنى النظر إليه على أنه شيء قد تم وانتهى وهو بذلك ينتمى إلى الماضى الذى استخرج منه بطريقة تحليلية، وهو لأنه ينتمي إلى الماضي فهو لا يمكن أن يكون حرا. والمحاولات

---

(١) هـ برجسون «الزمان والإرادة الحرة» ترجمة برجسون ص١٩٧ ـ ١٩٨ .

التي بذلت للتوفيق بين العلم الآلهي الشامل وبين الحرية الإنسانية لم تتوقف علي الإطلاق ولم تنجح علي الإطلاق أيضاً. وهذه المحاولات محكوم عليها بالفشل لأن الأطراف التي تحاول التوفيق بينها هي ـ أولاً ـ لا يمكن التوفيق بينها، ومهما يكن من شيء فإن علينا الآن أن نعرض لمناقشة بعض هذه المحاولات:

٢٧ـ يقال أحياناً أن العلم الآلهي الشامل لايعني بالضرورة حتمية ارادتنا. لأنه إذا ما كان العلم السابق بأن شيئا ما سيحدث يجعله يحدث، لكان معني هذا أن المعرفة بوجود شيء ما تجعله يوجد. فأنا مثلا أعلم أن السماء تمطر في اللحظة الحاضرة، لكن من الواضح أن علمي ليس هو الذي جعل السماء تمطر بل أن العكس هو الصحيح: فأنا أعلم أنها تمطر لأنها تمطر في الواقع.وبالمثل فلو أنني عرفت مقدما أن حلول الليل سوف يكون بعد خمس ساعات فهل يكون علمي السابق هو الذي أحدث حلول المساء..؟ العكس هوالصحيح : فلأن الدنيا سوف تكون ظلاما بعد خمس ساعات فأنني أعرف ذلك مقدما:فلا المعرفة الإنسانية السابقة، ولاالعلم الالهي السابق هو الذي يسبب مايحدث في المستقبل.

لكن هذا القول يعني أننا نرفض أمرين هامين: فهو يعني أولاً: أننا نتجاهل الواقعة التي سبق أن أشرنا إليها. وهي أن النوع الفلكي من العلم السابق ليس معرفة سابقة بالمعني الحقيقي.وهو يعني ثانياً: أننا نغض الطرف عن التفرقة الحيوية بين الماضي من ناحية والمستقبل من ناحية أخرى . فالماضي هو واقعة تمت وانتهت ولا يتأثر وجودها بمعرفتي لها، لكن المستقبل بمعناه الحقيقي شيء مختلف عن ذلك تماما لأنه انتقائي ولو أنني عرفته مقدما فأنني بذلك أنكر انتقاءه وأحرمه من ماهية المستقبل futurity ،وفي اللحظة التي نسلم فيها بالتشعب الممكن لحوادث المستقبل إلي شعبتين . فإننا لابد أننتهي إلي النتيجة القائلة بأنه لايمكن أن نستدل ـ بيقين ـ من الحاضر والماضي وهماوحدهما المعروفان .فالاستدلال يظل غير يقيني. ومن هنا فإننا إذا لم ننكر العلم الآلهي الشامل فإننا سنضطر إلي التسليم بأن مجري الحوادث في المستقبل ضروري وغير حر.

٢٨ـ ولايفيد في شيء أن نفترض أن الله يوجد في «آن» أبدي، وأن الماضي والستقبل عنده حاضر. ولهذه النتيجة «يؤكد بؤثيوس Boethius أنه على الرغم من أن الماضى ليس ماضيا أمام الله ولا المستقبل مستقبلا عنده، بل الزمان كله حاضر، فإن معرفة الله تتضمن مع ذلك «الأماكن اللامتناهية للزمان الحاضر والماضي إذا ما نظرنا إلي الأشياء كما لوكانت كلهاالآن تامة ومنتهية». ـ وهو تصور ربما أمكن تفسيره بأنه يعني أن الماضي لايتذكره الله كلا ولا هو يتوقع المستقبل، وإنما الماضي والستقبل مدركان لديه في آن واحد بينما يظل كل منهما يعقب الآخر، وهو تصور يشبه تماما فكرة الحاضر الرواغ اللامتناهي» [1] لكن هل يمكن للكل أن يدرك معا ما لم يكن جاهزاً بأسره أووجودا كله؟ وإذا كان هذا الكل تاجا تاما منتهيا فأين يمكن أن يقع خلق الموجودات البشرية الفاعلة..؟ إننا بدون أن نفترض أن هذه الموجودات الفاعلة هي نفسها خلاقة، فإن هذه الموجودات لايمكن أبدا أن تصل إلى فكرة أنهامخلوقات :«يمكن أن يكون الله قد عمل الإنسان علي صورته، لكن هذه الصورة ذاتها هي التي تبرر للناس العودة إلى الله بوصفه صانعهم »[2] .وفضلا على ذلك فإن فكرة «الحاضر الرواغ Specious present» يبدوأنها لاتتفق مع فكرة الأبدية eternity لأن العناصر التي يتكون منها «ما قبل» و«ما بعد» فى «الحاضر الرواغ» لابد أن تكون في تدفق متصل وتيار مستمر وإلا فلن يتحقق التتالي . فالحاضر الرواغ لابد له أن يتقدم نحو المستقبل باستمرار: فأين يمكن أن يوجد مثل هذا المستقبل بالنسبة لحاضر رواغ لامتناه ..؟

٢٩ـ وبرنجل باتيسون Pringle Pattison يقترح فكرة زئبقية subtler أكثر من فكرة «الآن الأبدى eternal now» وهى فكرة أقامها على غرار الفن «ها هنا لايوجد شيء اسمه حادث منفصل، بل هنا حاضر فحسب. أن كل شيء يحدث فى المأساة العظيمة هو جزء عضوي من الكل. والمنظر الذي يحدث علي المسرح في أية لحظة يعتمد في معناه علي كل ماحدث من قبل، ونحن نستشعر فيه الأحداث التي سوف

---

(١) هـ . ف .فكرة الأزلية Aeternitas » ص ٢٥ .

(٢) جيمس وورد J. ward «عالم الغايات» الطبعة الأولى ص ٢٧١ .

تقع في المستقبل.ونحن حين نقرأ ـ أو نشاهد ـ مسرحية ما لأول مرة، وسير الأحداث مجهول لنا، هذا المعني لتماسك الكل،العلم السابق لمصير أزلي يظهر نفسه في مشاهد فردية ـ في كلة أولمحة ـ ينمو طبيعيا كلما تقدمنا، ويصل إلي أقصي مداه في الشدة حين نقترب من الخاتمة. أما في حالة المأساة الأغريقية حيث كان الأساس الأسطوري مألوفا لدي النظارة.. فإننا نجد هذا الإدراك لمعني الكل كشيء متسق مع الحوادث الجزئية موجودا أمام القارىء أو المشاهد للمسرحية منذ البداية.. الحالة الأولي ـ حيث تتكشف النهاية أامنا تدريجا .كلماتقدمنا ـ تعرض عليناموقفنا البشري المتناهي أمام المستقبل أما الحالة الثانية التي ربما أفترضناأنها تنتج حالة الشاعر أو الموسيقي الأصيل،ربماكانت أقرب شبيه لدينا للإدراك الآلهي لما هو زماني» [١].

وفكرة الإدراك الآلهي هذه للكل بطريقة الفنان الذي يكون موضوع انتاجه ماثلا أمام ذهنه، هي فكرة يمكن قبولها بشرط أن نسلّم بأن الخالق لايري تفاصيل خلقه بلمحة واحدة. فالمشكلات تتولد في مجري التعبير عن الفكرة الرئيسية وفي كل مشكلة منبثقة يتم الاختيار والتقرير .فالخلق الفني هو نمو لايري فيه الفنان نفسه تفصيلات المستقبل: فالشاعر مثلا لا يكون لديه شيء في البداية الا الفكرة المنتجة لقصيدة generative والجهد الذي يساعده في خلق القصيدة هولون من جهد الانتباه، فهو يضع الفكرة التي يريد التعبير عنها أمام ذهنه، وهكذا يسمح للأقطار أن تأتي وتتلامس بعضها مع بعض حتي تجدالفكرة المنتجة تعبيرا مقنعا ترضي عن.

وفكرة الخلق هذه،أعني فكرة أن الله بوصفه فنانايعبر عن نفسه تدريجيا في نهاية أو غاية End موجودة في ذهنه ـ أقول أن هذه الفكرة ـ يقينا ـ تكفل حرية الله كما تكفل حرية الموجودات البشرية الفاعلة. فالموجودات البشرية الفاعة في فعلها الحر لاتسير علي أية خطة موضوعة لكنها كلها مجموعة من الفنانين الخالصين الذين ينظرون في نفس الاتجاه،ويتبعون مدرسة واحدة لكن كلا منهم يعبر عن نفسه بحرية. «مخلوقات الله ليست مواد صناعية،وإذا كان لابد أن يكون لدينا شخصية figure

(١) سيت برجل باتيسون :«فكرة الله» الطبعة الأولى ص ٣٦١ ـ ٣٦٢ .

لتمثل ما هو متعال بالنسبة لنا تماما،فإن شخصية الخالق الحي أكثر صلاحية بكثير من الصلصال المعجون ..ويمكن إذن أن يوافق فيلسوف الكثرة علي أن الله والأساس الوحيد الذي يجعل العالم يتطور، لكنه لايمكن أن يوافق علي أن الله.. قد حدد «قبل أساس العال» كل ما سوف يحدث فيه في المستقبل،لأن معني ذلك ألا يحدث فيه شيد حقيقي علي الإطلاق» [١].

٣٠ـ والواقع أننا إذا ما أخذنا بافتراض العلم بكل شيء omniscient فإننا سوف نعجز عن معرفة كيف يمكن أن يوجد حل علي الإطلاق لمشكلة الشر.وإذا ما أخذنا بهذا الافتراض فسوف يكون من المستحيل أن نفسر الجهد الأخلاقي تفسيرا مقناعا.ولقد أثار «بليـنبرج» Blyenbergh هذه المشكلة وناقشها في مراسلاته مع «اسبنوزا» [٢] وذهب إلي أن الله هو الذي يحدد الخير والشر علي السواء،وبالتالي فهو أما أنه يعرف ما سيحدث وأما أن يكون غير كامل.ولقد أجاب اسبنوزا في رده علي «بلينبرج» محاولا أن يفسر الشر بأنه ليس شيئا إيجابيا ،فما نسميه شرا هو عدم privationلحالة أكثركمالا بالنسبة لفهمنا لابالنسبة لفهم الله. فالشر لايوجد الا للإنسان الذي لايكون العدم عنده هونفسه السلب، لكنه لايوجد بالنسبة لله الذي عنده العدم البشري human privaton هو السلب. العدم بالنسبة لله ليس فعل الحرمانdepriving لكنه نقس بسيط،أوسلب.ونحن نستنبط من تعريفات عامة ـ فنحن مثا نقدم للإنسان تعريفا عاما،ثم نحكم علي كل فرد وفقا لهذا التعريف، لكن الله لاينوصر الأشياء تصويرا تجريدياولا يضع تعريفات عامة يحكم علي أساسها بأن هذا الفرد خير وذاك شرير . وما هو غير الهي يعبر عن طبيعة الله مثل ما هو الهي لكنهما لا يتساويات بذلك، لأن الخير سوف يستمتع بغبطة الخير فيما لن يستمتع بهاالأول.والشخص الأعمي ينظر إليه علي أنه محروم من البصر إذاما قورن بغيره من الناس، أما من وجهة النظر الآلهية فهو ليس محروما من البصر أكثر مما يحرم

---

(١) جيمس وورد :«مملكة الغايات» ص ٢٧١ ـ ٢٧٢ .

(٢) قارن مراسلات اسبنوزا ترجمة أ. ولف A .Wolf ..

منها الحجر. وحين أمر الله آدم ألا يلمس الثمرة المحرمة، كشف عن نتائج العمل ليجعل معرفته ـ لا ارادته ـ أكثر كمالا، فهو لكي يجعل إرادته اكثر كمالا فقد كان عليه بالمثل أن يمنح الدائرة خصائص الكرة sphere.

ومع ذلك فإن المشكلات التي أثارها «بلينبرج» لم تجد لها حلا، ونحن هنا معنيون بالجهد الأخلاقي، فإذا كان من المستحيل أن أجعل ارادتي أكثر كمالا فسوف يصبح الجهد الأخلاقي عقيما مجدبا.ومن التناقض أن نقول أن الله أمرنا أن نفعل كذا وكذا لكنه مع ذلك لم يمنحنا ماهية تناسب هذه الأفعال التى يأمرنا بفعلها.

والواقع أن مثل هذا التصور للعالم الذي يقول به اسبنوزا، سوف يؤدي بنا إلي الأحراج المنطقي dilemma الذي أشار إليه «وليم جيمس» بصدد حكم الندم judgement of regret أو الأسف الذي يصدره الفاعل بعد اقترافه لما قد نعتبره شرا: «فحكم الأسف أوالندم يحكم علي القتل بأنه شيء قبيح، وحين نقول عن شيء ما أنه قبيح فإن ذلك يعني أن هذا الشيء ينبغي ألايكون، وأن شيئاً آخر ينبغي أن يحل محله. والمذهب الجبري بأنكاره أن شيئاً آخر كان يمكن أن يقع بدلا من الفعل الذي حدث ـ فإنه يحدد العالم بأنه المكان الذي يستحيل أن يوجد فيه ما ينبغي أن يكون.وبعبارة أخرى يعتبر العالم أشبه ما يكون بكائن عضوي أصيب تركيبه بفساد لايمكن علاجه أو بخلل لايمكن اصلاحه ..والمذهب الجبري يؤدي بنا إلي القول بأن أحكامنا من الأسف أو الندم خاطئة لأنها متشائمة حيث أنها تتضمن أن ما هو مستحيل ينبغي مع ذلك أن يوجد . لكن ما الذي نقوله حول أحكام الأسف ذاتها..؟ إذا كانت خاطئة فكان ينبغي أن تحل محلها أحكام أخري، لكن لاشيء يمكن أن يحل محلها لأن الضرورة اقتضت وجودها.وهكذا يبقي العالم كما كان من قبل أعنى مكانا يستحيل فيه وجود ما ينبغي أن يكون»(١).

٣١ـ ولقد وجد «وليم جيمس» (٢) في دفاعه عن الحرية البشرية أنه ليس ثمة تناقض بين علم الله السابق وبين الحرية البشرية طالما سلمنا معه بأن الممكنات هي زيادة للموجودات الفعلية. فالله يعلم منذ الأزل جميع البدائل الممكنة في كل

---

(١) ولم جيمس : « أرادة الاعتقاد» «الاحراج النطقي للمذهب الجبري» ص ١٦١ ـ ١٦٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص١٨٠ ـ ١٨١ .

موقف وهو مستعد لمواجهة البديل الذي علي وشك أن يوجد نتيجة للحرية البشريةبتلك الطريقة التي لابد أن تؤدي بالكل إلي الغاية المرسومة أو النهاية السليمة.وهو يوضح لنا ما يقصده بمثال لرجلين يلعبان أمام رقعة شطرنج أحدهما لاعب مبتدئ والآخر خبير تماما في هذه اللعبة.واللاعب الماهر يريد أن يغلب ، وعلي الرغم من أنه لايستطيع أن يتنبأ بدقة بماسيقدم عليه اللاعب المتبدئ في كل حركة فإنه مع ذلك يعرف جميع الحركات الممكنة في كل موقف فعلي في مجري سير اللعبة، ويعرف مقدما كيف يواجه كل حركة من هذه الحركات ويقابلها بحركة منه تقوده إلي الاتجاه الذي يجعله في النهاية ينتصر علي خصمه. والآن دعنا نفترض أن اللاعب المبتديء هوالفاعل البشري المتناهي، واللاعب الخبير الماهر هو الله اللامتناهي. ولقد كان الله ينوي منذ الأزل أن يخلق العالم ويقوده نحو غاية معينة. لكنه لم يقرر منذ البداية كل الخطوات المؤدية إلي هذه الغاية.ولابد أن تكون هناك في نقاط متنوعة من مجري التطور إمكانيات كثيرة أي أكثرمن إمكان واحد، وأيا ما كان الامكان الذي يتحول إلي حقيقة واقعة فإن الله يعرف ما الذي ينبغي عليه أن يفعله عند التشعب التالي حتي يحفظ الأشياء من أن تحيد عن النتيجة النهائية التي رسمها للعالم. وهذه الفكرة لابد أن تترك الموجودات البشرية الفاعلة حرة في أن تسلك عند كل نقط خطا ممكنا من الفعل الذي نختاره، كماأنها لابد أن تسمح في نفس الوقت بالعلم الآلهي السابق للمكنات اللامتناهي وبالطريقة التي يواجه بها المواقف الفعلية . وهكذا فإن الخالق ليس من الضروري أن يعرف تفاصيل جميع الوقائع الفعلية حتي تقع بالفعل،ومعرفة الله بالعالم لابد أن تكون في أي وقت معرفة بالوقائع من ناحية وبالممكنات من ناحيةأخري، تماما كما هو الشأن في معرفة الإنسان في أية لحظة.

ويمكن الاعتراض علي هذه الوجهة من النظر بالقول بأن الله حين يواجه موقفا فعليا بحركة مناسبة تجعل تحقيق الغاية مؤكدا ، فإنه لابد له أن يقود العالم كله إلي مجري معين يتطلبه هذا الموقف . لكن بقية العالم ـ أعني بقية العالم بغض النظر عن الفاعل الذي قوبل فعله علي هذا النحو بالحركة الالهية ـ يشمل موجودات بشرية فاعلة أخري لها إرادة .يمكن أن يحدث أنه في نفس الوقت الذي يرتب فيه الله

لمقابلة الموقف المنبثق بحركة مناسبة ـ في نفس هذا الوقت يختار أنسان آخر لفعله بديلا لا يتفق مع الترتيب الالهي .في هذه الحالة: أما أن يستمر الله في ترتيبه وبذلك يحرم هذا الشخص الأخير من حريته، وأما أن يترك حرية هذا الشخص كما هي ويظسل هو نفسه عاجزا عن مواجهة واحباط فعل الفاعل الأول.

٣٢ـ خذ ما شئت من محاولات لحل مشكلة العلاقة بين العمل الآلهي الكلي والحرية البشرية ،وسوف تجد ـ يقينا ـ أنها محاولات فاشلة والسبب ببساطة أنها تحاول ما هو مستحيل استحالة أولية apriori ومصدر المغالطة يكمن في الافتراض الذي يناقض نفسه والذي يقول أن العالم هوفي آن واحد واقعة تامة وفعل متطور، في حين أن افتراض أحدهما لابد أن يعني ـ بالضرورة ـ أنكار الآخر،فإذا كان المطلق حقيقة واقعة فلابد أن يكون النسبي وهماوالعكس صحيح أيضاً . فلو كان «وجود Becoming» فلا بد ألا يكون «صيرورة Being» وإذا كان «صيرورة» فلايمكن أن يكون «وجود».

حقا أن كثيرا من عظماء الفلاسفة قد أخذوا بالاعتقاد القائل بأن الوجود أسمي من الصيرورة،وأن الثبات أعلي من التغير .ولابد أن يكون الواقع Reality عند هؤلاء الفلاسفة: الواحد الذي لايتغيرولهذا أعلنوا أن الصيرورة غير حقيقية،وهي وهم، فالعقل لابد له أن يبحث وراء الصيرورة عن الواقع الحقيقي الثابت الذي يتحدي التغير فتلك هي الحقيقة، وهذه الحقيقية هي الصورة أو الماهية أوالتصور أو الفكرة.

غير أن وجهة النظر التي يأخذ بها هذا البحث هي أن أي تصور للحقيقة الثابتة ليس الا تجريدا يقوم به العقل البشري ، فالواقعيةFact هي دائما في صيرورة، ودائما في تغيربمعني الخلق المتصل لشيء جديد،وهذا يصدق في آن واحد علي العالم وعلي أفراد الموجودات الحية. والفكرة الرياضية عن اللامتناهي في الصغر infinitesimal تزيل مفارقة أن يكون الشيء هو نفسه ومع ذلك فهو آخذ في النمو التحول إلي شيء آخر،مفارقة الهوية التي لايمكن أن تبقي الا من حيث محافظتها علي التغير.وأي تصورلواقع ثابت هو تصوير سيء للمجري المتغير الحقيقي للطبيعة والحياة .

فالوجود الحي هو في حركة متصلة ، ومحاولة فهم الحياة عن طريق التصورات يعني أيقاف هذه الحركة، وهناك حقيقة في الملاحظة التي تقول أننا نعيش المستقبل وتفهم الماضي، والتصورات الثابتة بوصفها آراء قيلت بعدأن تمت الواقعة هي تصورات تراجعة وارتدادية.

retrospective and post mortem

والمفارقة التي يتضمنها الافتراض القائل بأن هناك علما سابقا بالمستقبل. وأن هناك ـ في نفس الوقت ـ جدة حقيقية تخلق في المستقبل يمكن فقط أن تزول لو أننا قطعنا الأطراف غير الحقيقية لكليهما،بحيث نبقي فقط علي الأطراف الحقيقية فيهما. والأطراف غي الحقيقية فيهما هي الكمال الذي لايمكن أن يتغير، الوجود المطلق الابدي الذي يشمل الماضي والحاضر والمستقبل جميعا. فإذا كان المطلق واقعة حقيقية فلا بد أن يكتفي بذاته self -sufficient أي أنه إذا كان واقعة فهو لايمكن أن يتطور ولا أن يعمل.

والكون الذي نعيش فيه ليس كاملا،وبسبب عناصر النقص ذاتها يستمر في عملية خلق صور جديدة لكي يتحرك نحو الكمال فالوجود الكامل هو في حالة تكوين ولايمكن أن يكون مصنوعا أومعد أبدا، وعملية تكوينه تتجلي في الابتكار الخلاق لأفراد الموجودات الحية.

أننا نعيش في عالم الأفعال والمعاناة، في عالم النجاح والفشل، في عالم الحب والكراهية، عالم الحاجات والرغبات والآمال. أما إذا نظرنا إلي العالم علي أنه مطلق فلن يوجد فيه شيء من هذا القبيل، لأن هذه الأمور جميعا تنتمي إلى العالم النسبي حيث توجد خبراتنا وتجاربنا المتناهية.نحن نعيش في عالم لايوجد فيه شيء ساكن بحيث لايكون له تاريخ، في حين أن العالم لو كان مطلقا فلا بد أن يكون بلا زمان وبلا أي تاريخ : «حيث يأخذني المطلق.. أظهر مع كل شيء آخرفي مجال معرفته الكاملة، وكلما أخذت نفسي، أظهر بدون معظم معرفته (أي معرفة المطلق) ومن جهلي : فالجهل يفرخ لي: الخطأ، والتعجب،وسوء الطالع، والألم، فأعاني من هذه النتائج ، والمطلق يعرف بالطبع هذه الأشياء لأنه يعرفني ويعرف آلامي،لكنه هو

نفسه لايتألم .وهو لايمكن أن يكون جاهلا، لأن معرفته بكل سؤال تسيرم تأنية معمعرفته بكل جواب . وهو لايمكن أن يكون صبورا لأنه لاينتظر شيئاً، فكل شيء موجود لديه دفعة واحدة . وهو لايمكن أن يندهش كما أنه لايمكن أن يكون مذنبا. ولايمكن أن تقال عليه صفة ترتبط بالتتالي لأنه كلي الحضور وهوما هو عليه علي الدوام»[١].

حين نتحقق من أن المفارقة في مشكلة العلاقة بين العلم الالهي الشامل والحرية البشرية تنشأ من القول بأن مثل هذا الافتراض المركب فرض مستحيل، وحين نتحقق من أن هذه المفارقة لايمكن أن تزول الا بأن ننكر واحدا من اثنين: أما المطلق الذي يشمل كل شيء، وأما العالم النسبي المتغير الذي نعيش فيه ـ إذا تحققنا من هذا كله بدا الاختيار واضحا: «المادة أم الذهن، لقد ظهر الواقع أمامنا كصيرورة دائمة. هويصنع نفسه أو لا يصنع نفسه، لكنه ليس شيئا معدا علي الإطلاق»[٢].

٣٣ـ يتضح من ذلك أن حرية الجبر الذاتي نسبها للإنسان لاتشمل كل ما يتعلق بوجوده وسلوكه، فمن الطبيعي ألانتحدث عن وجوده الذي بدونه لايمكن أن يكون لا حرا ولا مجبرا،لأنه أية صفة تنُسب إليه لابد أن يسبقها التسليم بأن الإنسان موجود فوجوده شرط سابق لحريته، وعلي ذلك فالقول بأن وجوده واقعة معطاة لايمكن أن يتخذ كدليل ضد حريته.

يجمل بنا هنا أن نلاحظ أن حركات الجسم البشري يمكن أن تنقسم إلي فئتين نطلق عليهما علي التوالي :«الحركات الآلية»و«الحركات الحيوية» .والأولى يمثلها حركة رجل يسقط من صخرة ناتئة علي شاطئ البحر فيهوي في الماء،فلتفسير سقوطه هذا لايلزمنا أن نفترض أن الرجل كائن حي، لأنه يسقط بفعل الجاذبية كما يسقط الحجر، أما حين يصعد الرجل قمة الجبل، فأنه عندئذ يفعل ما لا يستطيع أن

---

(١) وليم جيمس : «كون متعدد» ص ٣٩ .

(٢) هـ.برجسون :«التطور الخالق» ترجمة آرثر ميتشل ص ٢٨٧ .

تفعله مادة ميتة تشبهه شكلاوحجما فهذه إذن حركة حيوية [1]. ومن المسلم به أن جميع حركات الجسم البشري لاترتبط بهذا الجسم الامن حيث ما تلعبه طبيعة أي جسم مادي آخر في تحديد سلسلة الحوادث التي يتعرض لها. ومن ناحية أخرى فإن جميع الظواهر «الحيوية» للجسم البشري التي يهتم بها عالم الكيمياء أو الحياة أو وظائف الأعضاء تحددها طبيعة الكائن الحي بأوسع معني لهذه الكلمة بمعني أن أي كائن حي مكون علي نحو يجعله يعمل بطريقة مناسبة في جميع الظروف المختلفة، خذ مثلا فعل الوقوف «تجد أننا حين نقف تكون هناك بشائر خفيفة متصل للسقوط نحو هذاالجانب أو ذاك، وهذه الترنحات تكون باستمرار خاطفة ومصححة. لكن ذلك كله يحدث دون أن ندركه أو أن تكون لدينا فكرة عنه، فجسمنا يوازن نفسه دون أن يشعر وجودنا بذلك، ودون أن يكون لعقلنا دور ما»[2] غير أن هذه الأفعال تشير- فيما يبدو- إلي حرية الحياة بصفة عامة لا الي حرية الفرد اللهم الا من حيث اعتبار هذا الفرد ممثلا للحياة. ولقد كان للحياة خلال مجري التطور تركيبات عضوية لصور جزئية خاصة خلقتها لتعمل علي نحو معين. ولقد كانتا لحياة حرةفي تطورها الخالق.

يبقي أمامنا بعد ذلك الجانب السيكولوجي،وفي هذا الجانب نجد أن الأفعال الإرادية هي وحدها الأفعال الحرة بالمعني الدقيق لهذه الكلمة. وأنك لتجد من الجبريين أنفسهم من يُسلّم بأن الموجودات البشرية هي الاستثناء الوحيد للمبدأ الجبري الذي يسود جميع المجالات وأن خصائص الارادة هي وحدها المستثناة.

وعملية الإرادة تبدأ من الانتباه إلي فكرة معينة عن تغير ما وتنتهي بالتحقق الكامل لهذه الفكرة،وإذا نقص شيء ما في هذه العملية المتكاملة فإنها لاتسمي إرادة، لك إذاماتمت العمليةوتحقق التغير فلا بد أن تكون حرة علي الأقل بالمعني السلبي للحرية الذي يعني انعدام القهر الخارجي. والواقع أن عبارة «الإرادة المجبرة an impededwill» عبارة متناقضة لأن الإرادة لاتكون كذلك إلا إذا تمت العملية حتي نهايتها. وكما لاحظ «تيلور A.E. Taylor» بحق فإن كلمتي«الحرية» و«الإرادة» ليستا إلا الاسم السلبي والاسم الإيجابي لخاصية واحدة هي خاصية الفعل الذي

---

(١) ب . رسل :«موجز للفلسفة» الطبعة الأولى ص٢٨ ـ ٢٩ .

(٢) مس . شرنجتون:«طبيعة الإنسان» ص ١٧٥ .

نحقق به أغراضنا الخارجية في عالم الواقع. فأنا «أريد» حين يكون سلوكي الخارجي معبرا عن ذاتي وفي هذه الحالة نفسها أكون حرا. ومن هنا كانت الإرادة والحرية شيئا واحدا، لأن الإرادة التي نقول عنها أنها «ليست حرة» لابد أن تكون إرادة لا تترجم هدفي الخاص إلي عالم الواقع، وبالتالي فهي ليست إرادة علي الإطلاق.ومن ثم فالسؤال: هل نحن أحرار؟ يمكن أن يكون أكثر وضوحا لو وضع في صيغة مساوية فقلنا: هل أردنا شيئا فقط .؟ وإذا ما وضع السؤال علي هذا النحو فسوف تتولي التجربة والخبرة الإجابة عنه إجابة مباشرة .إذ لاشك أنه كانت لدينا أغراض معينة في حياتنا،ولاشك أيضاً أننا ترجمنا هذه الأغراض إلي سلوك ،ومن هنا فإن الحرية ـ يقينا.. واقعة من وقائع الخبرة المباشرة .»[١].

إذا ما أراد شخص ما علي الإطلاق فإن إرادته لابد أن تكون حرة، لأن الإرادة هي التحقق الفعلي لفكرة تغير يراد إظهاره إلي الوجود، وحين تتحقق الفكرة بالفعل فلا معني لقولنا أنها كانت معاقة أو ليست حرة ـ لكن الحرية ـ من ناحية أخرى ـ التي ننسبها هنا للفاعل ليست هي الحرية التي تعني انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية، بل هي حرية الجبر الذاتي التي تربط الفعل المراد بسببه. وشخصية الفاعل هي السبب الضروري ـ وأن لم تكن السبب الكافي ـ للفعل المراد . وبعبارة أخري : الفعل المراد هو كما سبق أن ذكرنا النتيجة الممكنة ـ لا الضرورية ـ لشخصية الفاعل، ومن ثم لحرية الفاعل. والشخصية ليست نتاجا تاما وكاملا وليست تصورا مجردا يمكن أن تكون طبيعته محددة مرة واحدة وإلي الأبد، لكنها شيء حي متزايد، وخبرة اللحظة الحاضرة تضيف شيئا جديدا للخبرة الماضية، وباضافتها يصبح الكل مختلفا عما كان وعما اعتاد أن يكون : «نحن أحرار حين تنبع أفعالنا من شخصيتنا بأسرها.حين تعبر هذه الأفعال عن تلك الشخصية بحيث يكون بينهما تشابه لاحد له،وهو التشابه الذي نجده أحيانا بين الفنان وانتاجه. ولايهم أن يقال بعدذلك أننا عندئذ نستسلم للأثر القوي الشامل لشخصيتنا: لأن شخصيتنا في النهاية هي نحن»[٢].

---

(١) أ.أ . تيلور A.E. Taylor «أركان الميتافيزيقا» الطبعة الأولي ص ٣٦٥ .

(٢) هـ .برجسون :«الزمان والإرادة الحرة» ترجمة ب . ل برجسون ،ص ١٧٢ .

مراجع البحث

١.الكتب

1) Aristotle - The Nicomachean Ethics, English Translation by F.H. Peters, 15th ed., (Kegan Paul).

2) _____ The metaphysics,English Translation by Hugh Tredennick, WiliamsHeinemann, The Loeb ClassicalLibrary).

3) _____ On The Soul, English Translation by W.S. Hett. (Wiliam Heineman, The Loeb Classica Library).

4) Aveling, F. - personality and Will, Camb.Univ. Press, The Contemporary Library of psychology), 1931 .

5)Bain , A. - Emotions and the Will,2 vols., 2nd ed., 9Congmans, Green and Co.), 1865 .

6) _____ : Mental and Mora LSciences, (Congmans, green, Co.,) 1868.

7) Bradley, F.H.__ The princplesoflogic, 2 Vols. 2 nd ed., (oxford University Press), 1928 .

8)_____ Appearance and Reality, 2 nd ed., (The Clarendon Press), 1928.

9) _____ Ethical Studies, 2 nd ed., (The Clarendon press), 1927 .

10)_____ Collected Essays, 2 Vols., (The Clarendon Press), 1935.

11) Bergson, H. __ Time and Free Will,EnglisTranslations by F.L. Posgson, (Swan Sonnenschein andCo.),1910 .

12) ____ Creative Evolution, English Translation by Arthur Mitchell, (Macmillan and Co.), 1911.

13) ____ Mind- Energy' English Translation by H.W . Carr.

14) Bosanquet, B.__ The Principle of Indivuduality and Value (Macmilan and Co.), 1919 (The Gifford lectures for 1911).

15) Broad, C.D. the Mind and its place in Nature, Kegan Paul, International Library of Psych., philos., and Scientific method), 1925).

16)____ Five types of Ethical Theory, (Int. lib.of Psych. philos., and Scientific Method), 1930.

17) Caird , E. ___The Crtical philosophy of kant,Vol. 2., 2nd ed., 9James maclehose and Sons), 1909.

18) Caird, J. __ Spinoza, (Blackwood, Philosophical Classics for English Readers), 1888.

19) Carr, H.W. ___ Cogitans Cogitata, (Favil Press), 1930.

20) ____ The Philosophy of Change,(Macmillan and Co.),1914.

21)___the Free will problem, (Bennis Sixpenny Library, No. 29). 1928 .

22) Dewey, J. __ psychology,3rd ed . 1894.

23) Dingle, H. __ Through Science to Philosopy, (The Clarendon Press). 1937

24) Ewing, A.C. __ Idealism, A Critcal Servey, (methuen andCo.), 1937.

25) Gentile, G. __ The theory of mind as Pure Act, EnglishTranslation by H.W. Carr, (Macmillan and Co.) , 1922.

26) Hallett, H.F ___ Aeternitas, (The Clarenon Press), 1930 .

26) Hallett, H.F. __ Aeternitas, (The Clarendon Press), 1930 .

27) Hamiltion, W. __ lectures on metaphysics and logic.,edited by H.L. Mansel.

28) Hume, David __ A Treatise of Humannature,deited by Selby - Bigg, (The Claredon press), 1896 .

29) Huley,T. H. __ Collected Essays, (Macmillan, TheEversley Series), Vol. I,1912.

30) James , W. The Will to Believe (Congmans, Green and Co.), 1931 .

31)____ Principles of psychology. 2 Vols., Ist. ed. (Macmllan), 1890.

32) ____ A Pluralistic universe, (Longmans, Hibbert Lectures at Manchester College), 1909 .

33) _____ Essays Radical Empricism, edited by R.B . Penny, (Longmans),

34) Jevons, W.S. ____The princples of Science, (Macmillan and Co.), 1924 ed.

35) Joachm, H.H: theNature ofTruth(Frowde), 1906.

36) ____ A Study of The Ethiecs of Spnoza (The Claredon press), 1901 .

37) Johnson W.E. Logic,3Vols. (Camb. at the Univ. Press) 1940.

38) Kant:Critique of Pure Reason, Eng . Translation by F. max muller, 2 nd ed. (Macmillan andCo.) 1922 .

39) Laird, J. __ Problems of the Self, (Macmillans and Co.), 1917 .

40) Leibniz: The Monadology etc. Eng. Traslation With introduction and notes by Robert Latta, (The Clarendom Press) 1898.

41) ____ Discourse on metaphysics, Correspondence with Arnould and Monadology Eng., Translation by G. Montgomery, (Phlosophical classics Lib). 1937.

42) Locke, John __Essay Concerning Human understanding edited by A.C. Fraser (Black wood, Philos. Clamics), 1894 Another edition by Lock Ward and Co.

43) Mackenzie, J.S. :A Manual of Ethics, 3rd ed. (Univ. Correspondence College press), 1897 .

44) Maxwell, J.C. Theory of heat, (Congmans) , 1894 .

45) Mc Dougall,W. An introducton to Social Psychology 25th ed., (Methuen ad Co.), 1943.

46) Mill,J.S. __ A Systm of Logic 2 vols,6 the ed.,(Congmans), 1865.

47) ____ :Examination of Sir Hamilton's philosophy, (Longmans),1865.

48) Moore, G.E. philosophical Studies, (kegan Paul int. lib. of psych., Philos. and Scientific Method) 1922 .

49) morgan, C.L.Emergent Evolution, (Williams and Norgate,)1927.

50) _____ :Life,Mind and spirit (Williams and norgate)the Gifford leetmes for 1923) 1926 .

51) Plato: Phaedo,Engl. translation by Harold North Fowler (William Heinemann, the loeb. ClassicalLiberary).

52) Pollock, F.: Spinoza, his life and Philosophy, (keganpaul) 1880.

53) Pringle- Pattison, S. __ The Idea of God, (The Clarenidom

press te Gfford leetures for 1912 - 13). 1917 .

54) Rashdall, H.: The theory of Good and Evil, 2 vols (The Clarendon Press) 1907 .

55)Richardson,C.A.: Spiritual pluralism and Modern philosophy, (Camb, at tfe univ. press).1919 .

56) Ross, W.D. ___ The Right and the Good, (The Clarendon Press) 1930.

57) _____ :Aristotle,3rd. ed. (Methven and Co.)1937 .

58) Russell, B.: Mysticism and Logic 2 nd impression (longmans)1918.

59) _____ An Outline of Philosophy, (Allen and univin) 1917

60) _____ Philosophcal Essays, 1910.

61) _____ The Analysis of Mind (Allen and Univin lib. of Philosophy). 1921 .

62) _____ A Critical Exposition of the Phlosophy of Leibniz (Camb.at the Univ. Press) 1900 .

63) Sherrington,C. ___ Man On his Nature (Camb. at the Univ press), 1946. (The Gifford lectures for 1937 - 38).

64) Sidgwick, h. : The Methods of Ethics, 3re ed., (Macmillan andCo.), 1884

65) Spinoza ;Ethics ,Eng .Translation by W.Hale white, 1930.

66) _____ Correspondence,Eng. Trans by A Wolf (Allen and Union) 1927 .

67) Stallknecht, N.P. ___ Bergson's idea of Creation (A. Ph.D.dissertation presented to Princeton Unive), 1930 .

68) Stout, G.F.:Manual of psyehology, 3rd ed (The unv.Tutorial series), 1913.

69) Sully, J. __ Outlines of psychology (Longmans, Green and Co.) 1884.

70) Taylor, A.E:Elemets of Metaphysics 8th ed., (Methuen and Co.), 1927 .

71) _____ Plato, the Man and his work, 4th ed (Methuem and Co.), 1937 .

72) Ward, J. __ Naturalism andAgnosticism 2vols 2nd ed. (Adam and Charles Black), 1899.

73) ____ The Realm of Ends, 3rd. ed., (Comb. at the unive . press,the Gifford lectures for 1907-10) 1920 .

74) ____ Psycholgical Principles (Cam. Univ. press). 1918 .

75) Whitehead, A.N. Process and Reality, (Macmillan, The Gifford Lectures for 1927 -) 1929 .

76) Woodworth, R.S: Psychology, 15th ed.(Methuem and Co.) 1944 .

77) ____Contemporary Schools of psychology, (Methuen) 1913 .

ب ـ الدوريات

1- MIND

* Bradley, F.H __ Is there any special Activity of Attention? "O.S., xi No. 43 , 1886 .

* ______ "on pleasre , pain, Desire, and volition" O.S. xiii, No. 49, 1888.

*______ " On Active Attention" n.S., xi,No. 41 , 1902 .

* ______ "the Definition of the Will (I)"N.S., XI, No. 44 , 1902.

*______ "The Definition of the Will(II)" N.S. xii No.46 , 1903.

*_______ "The Definition of the Will (III)" N.S. xiii No. 49 . 1904.

*Shand, A.F. "A Study of Involuntary Action", N.S. iv. no. 16 , 1895 . Ward,J". mr. F. h.Bradley's Analysis of Mind" O.S. xii No. 48, 1887 .

*_____ :"Attention and the Field of Consciousness" . O.S xii No, 1887 .

2 - Hibbert Journal.

* Poynting, J.H. "Psychical Law and Life" Vol. i, 1903.

3-Journal of Philosophical Studies.

* Michael kaye - "The Possiblity of Man's Freedom" 1927.

4 -Philosophical Review.

*Cunniham, G.Watts.. "Bergson'sConception of Duration"Vol. xxiii,1914 .

5 - Proceedings of the Aristotelian Society.
Carr, H.Wildon, "The Moment of Experience" 1915 - 16 .
6 - The Aristotelian SocvietySupplementaryVolumes
-Symposium: "Indeterminary and Indeterminism" Vol. x,1913.
By: C.D . Broad.
A.S. Eddington.
R.B.Braithwaite.
Symposium:"What is Action?" Vol. xvii, 1938 .
By; Prof. John Macmurray.
Dr. A. C. Ewing.
Prof. O.S . Franks.
7 - University of California Publications in philosophy
Paul Marhenke, The Constituents of the Mind" Vol. 19.
loeuvenberg, J."The Discernment of Mind Vol.19.
Lenzen, V.F. " Mind in observation," Vol.19 .
8 .. Psychologica Review.
Calkins,M. W, __ "Fact andIngerence" in Raymond.
wheeler's Doctrine of Will and Self - Activity,) 1921 .
Thurstone, L.L. "The Stimulus Response Fallacy in psychology."1923 .
9 .. The British journal of Psychology
Aveling, F. "The psychology ofConation and Volition", 1926 .
10.. Encyclopoedia Britannica.(1945)
Wolf, A. __Art. "Attention".

المشروع القومى للترجمة

١ – اللغة العليا (طبعة ثانية) — جون كوين — ت : أحمد درويش
٢ – الوثنية والإسلام — ك. مادهو بانيكار — ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ – التراث المسروق — جورج جيمس — ت : شوقى جلال
٤ – كيف تتم كتابة السيناريو — انجا كاريتنكوفا — ت : أحمد الحضرى
٥ – ثريا فى غيبوبة — إسماعيل فصيح — ت : محمد علاء الدين منصور
٦ – اتجاهات البحث اللسانى — ميلكا إفيتش — ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ – العلوم الإنسانية والفلسفة — لوسيان غولدمان — ت : يوسف الأنطكى
٨ – مشعلو الحرائق — ماكس فريش — ت : مصطفى ماهر
٩ – التغيرات البيئية — أندرو س. جودى — ت : محمود محمد عاشور
١٠ – خطاب الحكاية — جيرار جينيت — ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ – مختارات — فيسوافا شيمبوربسكا — ت : هناء عبد الفتاح
١٢ – طريق الحرير — ديفيد براونيستون وايرين فرانك — ت : أحمد محمود
١٣ – ديانة الساميين — روبرتسن سميث — ت : عبد الوهاب علوب
١٤ – التحليل النفسى والأدب — جان بيلمان نويل — ت : حسن المودن
١٥ – الحركات الفنية — إدوارد لوسى سميث — ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ – أثينة السوداء — مارتن برنال — ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ – مختارات — فيليب لاركين — ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ – الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية — مختارات — ت : طلعت شاهين
١٩ – الأعمال الشعرية الكاملة — جورج سفيريس — ت : نعيم عطية
٢٠ – قصة العلم — ج. ج. كراوثر — ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ – خوخة وألف خوخة — صمد بهرنجى — ت : ماجدة العنانى
٢٢ – مذكرات رحالة عن المصريين — جون أنتيس — ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ – تجلى الجميل — هانز جيورج جادامر — ت : سعيد توفيق
٢٤ – ظلال المستقبل — باتريك بارندر — ت : بكر عباس
٢٥ – مثنوى — مولانا جلال الدين الرومى — ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ – دين مصر العام — محمد حسين هيكل — ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ – التنوع البشرى الخلاق — مقالات — ت : نخبة
٢٨ – رسالة فى التسامح — جون لوك — ت : منى أبو سنه
٢٩ – الموت والوجود — جيمس ب. كارس — ت : بدر الديب
٣٠ – الوثنية والإسلام (ط٢) — ك. مادهو بانيكار — ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ – مصادر دراسة التاريخ الإسلامى — جان سوفاجيه – كلود كاين — ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ – الانقراض — ديفيد روس — ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ – التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية — أ. ج. هوبكنز — ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ – الرواية العربية — روجر آلن — ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ – الأسطورة والحداثة — بول . ب . ديكسون — ت : خليل كلفت

العنوان	المؤلف	المترجم
٣٦ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ – واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ – الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ – السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيميتوفا	ت : حسن بيومى
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (مج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديفيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	چيرار چينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من النقاد	ت : محمود علي مكي
١٠٩ – حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ – النساء في العالم النامي	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ – المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ – الاحتجاج الهادئ	أرلين علوي ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ – راية التمرد	سادي پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلي
١١٥ – غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ – المرأة والجنوسة في الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ – النهضة النسائية في مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهري سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ – الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١ – الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندي ، وإيزابيل كمال
١٢٢ – نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ – الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نيقل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ – الفجر الكاذب	چون جراي	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ – التحليل الموسيقي	سيدريك ثورپ ديفي	ت : سمحه الخولي
١٢٦ – فعل القراءة	فولفانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ – إرهاب	صفاء فتحي	ت : بشير السباعي
١٢٨ – الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ – الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقي جلال
١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعي)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ – ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ – الخوف من المرايا	طارق علي	ت : طلعت الشايب
١٣٤ – تشريح حضارة	باري ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ – فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧ – مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية	جوزيف ماري مواريه	ت : كاميليا صبحي
١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيفلينا تاروني	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ – پارسيفال	ريشارد فاجنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ – حيث تلتقي الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبوري
١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومي
١٤٣ – قضايا التنظير في البحث الاجتماعي	ديريك لايدار	ت : عدلي السمري
١٤٤ – صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدوني	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : على عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان بروديل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان بروديل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامپوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفاناسيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليفمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	والتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى تروايا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ – العنف والنبوءة	و . ب . بيتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ – چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه چيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ – أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ – الأرضة	بُزُرْج علوى	ت : علاء منصور
١٨٨ – موت الأدب	ألفين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ – العمى والبصيرة	پول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ – محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ – الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ – سياحتنامه إبراهيم بيك	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ – عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ – شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ – المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ – الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ – الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ – تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ – ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ – الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ – الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى – سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ – الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ – ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ – شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ – السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ – مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ – فرديناند دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ – قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بيك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ – عولمة السياسة العالمية	جون بايلس وستيث سميث	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
٢١٨ – رايولا	خوليو كورتازار	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ – بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ – الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ – شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ – فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ – العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ – دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ – حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ – أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ – المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماريا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ – علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ – مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ – عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ – الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ – مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ – فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ – الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ – ديوان شمس التبريزى	جلال الدين مولوى رومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ – الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ – مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ – العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ – العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلادافر – رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ – الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ – فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ – سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ – تاريخ إسبانيا الإسلامية جـ١	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ – الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ – نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ – قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ – الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ – حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ – لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ – علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ – موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ – رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ – تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ – الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ – أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ – ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ – تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ – الغجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ – مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : فاروجان كازانجيان
٢٦٠ – موسوعة علم الاجتماع ج٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ – رسالة الدكتوراه	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام

(تحت الطبع)

- الجينات : الصراع من أجل الحياة .
- الثقافة والعولمة والنظام العالمى .
- مسرحيتان طليعيتان .
- الأصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابى .
- ت. س. إليوت شاعراً ومفكراً وناقداً .
- الفردوس الأعلى .
- المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١ ، ج٢
- علم اللغة والترجمة .
- وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١ ، ج٢
- فنون السينما .
- البدايات .
- رحلة خواجة حسن نظامى .
- السهل يحترق .
- رحلة إبراهيم بيك ج٢
- الأم والنصيب وقصص أخرى .
- السيدة باربارا .
- طبيعة العلم غير الطبيعية .
- سلطان الأسطورة .
- ديوان منجهرى الدامغانى .

تنفيذ وطباعة: Stampa
١١ ميدان سفنكس - المهندسين
تليفون: ٣٤٤٨٨٢٤ - ٣٠٣٤٤٠٨



Self - Determination by Z.N. Mahmoud
With An Introduction and Study



by I.A. IMAM

هذا الكتاب ترجمة لنص رسالة الدكتوراة التى تقدم بها زكى نجيب محمود لنيل درجة الدكتوراة من جامعة لندن عام ١٩٤٧ بعنوان "الجبر الذاتى Self-Determination" وهى دراسة لحرية الإرادة تنتهى إلى أن الانسان يجبر عن طريق ذاته، فالفعل الارادى معلول وحر فى آن معًا، معلول لما فى هذا الفرد، لكن الماضى نفسه من صنعه، وهذه الرسالة تمثل ما يمكن أن نسميه "بالوجه الميتافيزيقى للدكتور زكى نجيب محمود".

وتسبق الترجمة دراسة جديدة يذهب فيها صاحبها إلى أن زكى نجيب محمود بدأ متدينا، وانتهى متدينا، وأنه مرّ خلال تطوره الروحى بثلاث مراحل هى أشبه بالمثلث الجدلى وهى (١) "مرحلة التدين البسيط" وهى التى انتقلت إلى نقيضها (٢) "مرحلة العقل الخالص" (٣) ثم جمعت بينهما فى مركب واحد المرحلة الثالثة "مرحلة التدين المستنير بنور العقل".

وهكذا لا تكون الوضعية المنطقية سوى مرحلة واحدة (المرحلة الثانية) فى تطور زكى نجيب الروحى، ويكون من الخطأ النـ
انتاجه الفكرى من خلال هذه المرحلة وحدها، كما يكون من ا
أيضا أن نقول انه "تحوّل" إلى التدين فى نهاية حياته، بل ا
إلى الصواب أن نقول ان البذور التى كانت كامنة منذ المرحلة
توارت قليلا فى المرحلة الثانية، ثم عادت إلى الظهور من جد
المرحلة الثالثة) مستفيدة من أنوار العقل الخاص.